



کتابخانه
پس شورای
اسلامی

۱۵

۱
۲
۳
۴
۵
۶
۷
۸
۹
۱۰
۱۱
۱۲
۱۳
۱۴
۱۵
۱۶
۱۷
۱۸
۱۹
۲۰
۲۱
۲۲
۲۳
۲۴
۲۵
۲۶
۲۷
۲۸
۲۹
۳۰
۳۱
۳۲
۳۳
۳۴
۳۵
۳۶
۳۷
۳۸
۳۹
۴۰
۴۱
۴۲
۴۳
۴۴
۴۵
۴۶
۴۷
۴۸
۴۹
۵۰
۵۱
۵۲
۵۳
۵۴
۵۵
۵۶
۵۷
۵۸
۵۹
۶۰
۶۱
۶۲
۶۳
۶۴
۶۵
۶۶
۶۷
۶۸
۶۹
۷۰
۷۱
۷۲
۷۳
۷۴
۷۵
۷۶
۷۷
۷۸
۷۹
۸۰
۸۱
۸۲
۸۳
۸۴
۸۵
۸۶
۸۷
۸۸
۸۹
۹۰
۹۱
۹۲
۹۳
۹۴
۹۵
۹۶
۹۷
۹۸
۹۹
۱۰۰

کتابخانه مجلس شورای اسلامی ایران

کتاب: شرح حیات النور محمدی

مؤلف: ...

مترجم: ...

شماره قفسه: ۱۵۸۸۴

شماره ثبت کتاب: ۲۰۷۰۵۱

کتابخانه مجلس شورای اسلامی

کتاب: شرح حیات النور محمدی از زکریا

مؤلف: ...

مترجم: ...

شماره قفسه: ۱۵۸۸۴

شماره ثبت کتاب: ۲۰۷۰۵۱

۱
۲
۳
۴
۵
۶
۷
۸
۹
۱۰
۱۱
۱۲
۱۳
۱۴
۱۵
۱۶
۱۷
۱۸
۱۹
۲۰
۲۱
۲۲
۲۳
۲۴
۲۵
۲۶
۲۷
۲۸
۲۹
۳۰
۳۱
۳۲
۳۳
۳۴
۳۵
۳۶
۳۷
۳۸
۳۹
۴۰
۴۱
۴۲
۴۳
۴۴
۴۵
۴۶
۴۷
۴۸
۴۹
۵۰
۵۱
۵۲
۵۳
۵۴
۵۵
۵۶
۵۷
۵۸
۵۹
۶۰
۶۱
۶۲
۶۳
۶۴
۶۵
۶۶
۶۷
۶۸
۶۹
۷۰
۷۱
۷۲
۷۳
۷۴
۷۵
۷۶
۷۷
۷۸
۷۹
۸۰
۸۱
۸۲
۸۳
۸۴
۸۵
۸۶
۸۷
۸۸
۸۹
۹۰
۹۱
۹۲
۹۳
۹۴
۹۵
۹۶
۹۷
۹۸
۹۹
۱۰۰

لوح المحسوس المشرك خالي عن الصور فمجرد مشاهدة لان ما فيه في علم
 ويحفظها الخيال فان وقعت هذه الحالة في البقطة كانت وحياة
 او مشافهة مع ما لم يحس لطيف حسن المنظر في احسن صور
 والبرهان فينا طبعه او فراه كانه على اقتضائه الحال وان وقعت
 في المنام كانت رؤيا صادقة في الاول ومحتاجا الى البصر
 في اليقظة وان لم يقع في المحسوس المشرك لا اشتغال بالحواس
 او ضعف الفاعل الذي هو المحسوس لا بغيرها ولا بغيرها
 الوهم او العقل او ضعف النفس في نفسه لتوان النفسانية
 من الاشتغال بالطبيعة وغيره كان الهما ان غلب على النفس حقيقة
 وبلغ الجرم وسعى في الذكر وخطا صادقا او طبعيا قويا او فورا
 ان لم يقبل وحفظه الذكر والافلا انما لم يتقوى ليعلم الغيب قوة
 النفس وصفاؤها والمنازع شواغل البدن ومزاجه قواها في
 لا على ادعاء امره في لم يمكن منه شخص فذلك اما ضعف العقل
 او لقوة المعتق وما كان لضعف الهائق فهو اما لضرورة كما في
 المنام او لادامته في الكثرة لضعف قواها المانعة او كسبي كما
 يفصل بعض الكثرة والاعمال من ضعف ما او يعارض كما في النوم
 ومحال لقوة المعتق هو ما في كماله لا في كماله او كسبي كماله
 الابواب من العلم الاحسان ههنا اسما لا باطله لسمه لكل واحد منها
 واعلم ايضا ان التصورات النفسانية وقد يكون سببا لحدوث
 الحادث والامس فعل البدن من الهيات النفسانية لكن الثاني
 كما على ما ذكر من الاشعار عن افعال الفكر في النفس واشراق
 اوزار البرزخ

اولاد الاستعداد بالناله وكان مشهورا بما يتاخر من كثرة الاكل فيسبب
 بالتطيق وتكثر السهر قال السام اي الادب اذ تسبيل النوم فان كثرة
 النوم بتلا النفس بما لا يخفى القوى وتوحيص القوى بالارضا حتى
 الرضاوة هي التي الخيال للصلب والقوة لا يوصف باللين ولو سلم
 فلان ان رضاوة القوة بتلا النفس بل الوصل ما يقتضيه القواض
 والحق ان النوم مرد الوماع فيخرج فيه الرغبات فيعطل الروح الجاهل
 للموتى لا الراكبة وقد ثبت في موضع ان الروح الجاهل كما كان
 كان القوى المحركة على ادراك اللطائف فيرجس اجناسا الى عالم النور
 ويتصل بابها المقدس فيخلق العارف الحكيم الحسيه وقد يتصل بالنفس
 كل ينفس فكل كوكب قياسه ويذره العالم بلوانه حركاتها من الحوادث
 وسليق منها المخبرات في نومها ونقطة ما مرة ينفقت بمقابل خيال
 فان نفوس الكائنات اذ لا ابد امتقوشة محفوظ في المخرج العلوية
 به في الاشراق وسبب الرقصة الكلام في هذا المقام اعلم ان صور الكائنات
 ما كانت وسيكون ثابتة في المبادئ المغارقة من العقول والنفوس
 كلية وفي القوى الحسية المباشرة لتحرك الافلاك الحسية فاذا كانت نفس
 صافية عن كدورات تعلق المواد غير محومة ليشواغل الحواس قادرة على عمل
 قواها عن افعالها متمكنة عن قطع تعلقاتها لم يبق بينها وبين تلك المبادئ
 محاب فيتصل بها فتقبل منها بعض المميزات اما جسيمة كالماء والارض
 كل في كمالها القوة المتخيلة بصورة جسيمة ان راضية بامثال او اما العقل
 واعادت تتبع هيات النفس او عاينها من الصور الجبرية ان لم يتوكل
 او ما يلزمها الروح ما قربا او بعيدا او صديا ان لم يرض بعرض فان وجدت

١٥٨٨٢
 ٢٠٧٠٥١

شرح كتاب النور
 لمراد بن محمد



وسومها المعطلة الى عجم مراسم المحبة والاستعداد كالمفات
 ثم لا تخفى على ارباب النور واصحاب الفطنة والذكاء ان في تسمية النفس
 باسم هذه نكات كثيرة لا تحصى واعتبارات لطيفة لا يتأخر في حشدها
 الشارح عنيت به هذا الجرح واعلم اني اتعرض في هذا المقام لبسط
 الكلام ونحوه للمدرك ما اجزه كما لا يمكن انما يشترط في قليل
 ما وقع للشارح الجاهل في ترك ذلك القوم ومواضع لطيفان العلم فان
 الحكمة عزيزة شريفة لا يليق لها ان يجعلها مورد الكل وادبها في نظر
 كل واحد من الاعمال مؤونة للادراك والحكمة منها بل في قواها
 بالحكمة وما اشتهر من الادب والمزاج ليس الا من القدماء
 اسما منهم بشيئة الفلاسفة من ارباب لسان يثق يونان واولاد
 خطباءهم فظن من لا تحسن انهم فيقعهم كما وقع في زمانها ثم ان
 الشارح بخلالة شريفة وعلمه ومكانه حيث سمي جرحه الجليل او
 شرح النقيض وتسميته لاني قد سمعت رسالتي هذه باشراف
 هيكل النور لكشف ظلمات شواغل الغرور والغرور هو نقصان
 والخطر والشرطان وقد شاهد اهل الوجدان والبرهان لسان
 ارباب العرفان بل يقال لكل من اهل الحلاله المتعلم لاسم الجلال
 السابق لمجيئ شواغل مشاغل الآمال من بصائر اهل الحال
 فمنه بالله اعوذ من شره الى الله اعوذ وها انا اشترع في الكلام
 متوكلا على الملك العلام ولا أعيا في كماله لاجتماع ملامك للديار
 واقول لما كان اهم المطالب واهل المطالب هو الاتصال
 بين نوع النور المتوقف على تلطيف السرا بعداده بالبحر والادب

شرح كتاب النور
 لمراد بن محمد

تقول النفس العلي وقطوع النفس الامارة للنفس المطمئنة بالوضع والبال
الشرعية ليخرج قواها في التوجه الى جنات الحق ولا تأنع السر السار
الى النفس في ما تريد بل يشاء في عظامه قال المشرك الله يا قوم الي
المولى لجميع الامور اي تبا لتوراي الحي وتبنا على التوراي العباد و
احشنا الى التوراي اليك وضعا لظاهرو موضع المتقن قال الغني في التوراي
اسم من اسم الله تعالى وقديسك دليل والحي وقديسك على الصاب
ونفس القويم ياذكواته ما خرد من كلامه ايضا هذا هو الظاهر من معاني
المذكورة ومن يستدلها وقع في توجيهات مظلمة كما ذكره المشايخ
ومن يجعل الله له نور فانه من نور قال المشايخ قال الراغب تعالى
كلما اريد ان يقام وقام بكذا اي حفظا والقيوم الغائم الحافظ لكل شئ في العلي
له ما به قوامه اقول الظاهر من العبادة ان القيام بمعنى الدوام ثم التثبيت
بمعنى الائمة وهو الوجه ووجه عليه ان المبالغة للنسب من اسباب
القوة فاذا جرى القويم عن اعادة التعبد لم يكن الا بالمعنى اللان
تفسيره بالحافظ ان المبالغة في الحفظ كيف يعطى ما به القوام
ويعلم من حيث ان الاستقلال بالحفظ انما يتحقق بذلك لان الحفظ فرع
القوم فلو كان القويم بغيره لم يكن مستقلا في الحفظ وعلى هذا لا يرد
ما يورد على تفسير الكفر بالظاهر لنفسه لغيره من ان الطهارة
لازم والمبالغة في الدوام الوجوب التعبد وذلك لان المبالغة في
ربما يتحقق معنى آخر مستد بال المعنى اللان قد يتحقق بنفسه ذلك القيام
المتقن لجزء الاعضاء اقول وفيه نظر اما اوله فلان الذي اوجبه غير
موجود ولا متوجه ولم يجوز ان يكون القويم بالمعنى المذكور غير ما خرد
من قام

من قام بالمعنى الذي مر من قام بمعنى آخر مناسب مستعد قد ترك
استعماله فيه ونظايره في اللغة كثيرة فكثيرا ما يكون المشق وهو فاعله
والمشق منه مفعول كما يجوز الكبر ومع الماخوذ من وخر ووج
على اي عند قوم واصلها هي ان ولما كان كلام الراغب مسوقا لبيان
المعاني المحلقة المتعارفة المشابهة والمتماثلة لم يكن فيه تعرض الى هذا
واما ثانيا فلان عدم الورد ممتنع وما ذكره في بابه من ان المبالغة
المعنى اللان قد يتحقق بمعنى آخر مستعد بال المعنى اللان يكون المبالغة في
القيام من هذا القبيل كيف لا ومن ليس ان المبالغة في القيام لا يجب
الاقامة ثم ان ادا يتحقق المبالغة في المعنى اللان المعنى اللان
المبالغة في اللان عليه واستدلها كما يدل عليه قوله من حيث ان الاستقلال
بالحفظ انما يتحقق بذلك فغاية ما يقصده ذلك ان يتوقف المبالغة في
اللان على تحقق معنى مستعد ولا يلزم منه ان يدخل المعنى اللان
في معناه حتى يبعد من جملة معناه وان اراد به ان المبالغة في المعنى اللان
يدل بالتضمن على معنى مستعد فم قال يمكن ان يراد من التوراي العلم
وما يتفرع من المقاري على النفس المجردة عن العلايق الطبيعية
من الانوار الشارقة للذينة والماد بالذات الاول العلم والتوراي
لحقل الثلثة وعلى الاول التثنية على جعله حيث لا يتوزل الاوهام والاشغال
الشكوك لصيرتها ان اريد مطلق العلم وان اريد اليقين فيا التوراي العلم
الى مرتبة العلي والحق وعلى الثاني التثنية على معنى الدوام الحقل في التوراي
هذه الحقا لعلها وقصر عليه الثالث والتوراي الثالث على المقارن في
على غيره بعيد واقول احتمال التوراي الثاني المعنى الاول على الوجه الذي فسره في غير المعنى

فان كان المراد من التوراي العلم والتوراي اليقين فيا التوراي العلم
الى مرتبة العلي والحق وعلى الثاني التثنية على معنى الدوام الحقل في التوراي
هذه الحقا لعلها وقصر عليه الثالث والتوراي الثالث على المقارن في
على غيره بعيد واقول احتمال التوراي الثاني المعنى الاول على الوجه الذي فسره في غير المعنى

الشق الاول من المرتبة مجموع لان قوله ثبتنا على التوراي طلب التثنية عليه
وطلب الثبات على الشق انما يكون ملائما اذا كان الشق حاصله فاذا حصل
على العلم كان طلب الثبات عليه طلبا لثباته المطلق لا الصوري وانه يقينا لا
يلزم من طلب الثبات صيرورة يقينا فان الثبات لحيث ان يكون لعدم
عرض ما يزيله لا لكونه ثابتا مع زواله واذا حصل على اليقين كان طلب الثبات
عليه طلبا لثباته اليقين لا الصوري كما فهمه وقوله واحشنا الى التوراي لحيث
الثالث ايضا كيف لا والمعنى الثاني وسيلة الى المعنى الثالث ثم لا يرد
بما ذكره الاشراق ان يلا من الحق واحد لعلك ترى بعد هذا بل هو
اشراق كمالنا ويكون المقاييد والثبات والحشر اشارة الى الاثبات
والاستواء والاشياء التي تعرفها هو هذا ثم قال المشايخ يمكن حمل الثبات
الثالث على مراتب اليقين من علم وعينه وحقه وان الاول عبادية
عن مشاهدة المعلومات بانوار قبض المبدأ المقارن والثاني
مشاهدة ذات المقارن ومشاهدة الاشياء في التثنية والثالث
الثام والاشياء في الاجرام المتحركة في التثنية والثاني في التثنية
تايد بالمقارن من حيث انه مشاهد الاشياء بعد قبضه وفي الثاني
ثبت عليه من حيث لثباته في الثاني لثباته في الثاني لثباته في الثاني
والاستغراق الثام فيه فوجش في هذه التثنية التعليمية واول
ان هذا وان كان انشبه ما فهمه نفسه لكنه لا يفي بعد عن مناقشات
وهو اخذات فان حمل الثبات على مرتبة العلم على ما قرره تكلف لا يفي
وتشبيه الحق ليس في بل الحق ان الحق ما فله الحق الروحي
آتش چه آهن چه لب به بند ريش تشبیه ومشبیه را بخند چلا

ثم المكالات الباردة المنقولة عن المشايخ واتباعه عند الادتم
ما اشرفنا اليه من الانوار ليس ما يلتفت اليه ويرون ليطفئوا
الله باقوا هم والله ثم نوره ولو كره الكافرون فله عرض عنهم في
يتيم ما كنا بصده ونقول ان الوضوء هو ملكة تلقى النفس بما ياق
القدر من الحوادث على وجه لا يتالم لوقوع من المطالبات الشرعية والماد
الغريزة النفسية وهو باب الله الاعظم يودونه لا يحصل اليقين ولا
الوصول الى مرتبة العنا والبقا والوامعيت طلبا بطيلة تاكيد
وقال بعد قوله واحشنا الى التوراي واجعل مشي مطا لثباته
واقف مقاصدنا فافهمنا لان تلكا قال بعض الصوفية فغالبه
العدو لوضوء التي انشد الموانع من الاتصال به واستعدا التماس من
واقف مضاعفا الى غير مكره لما يصل من احكام القضاء وحي ان بعض
الاكابر من الصوفية لم يقل الحق شي كان لبيبه لم يكن ولا الشئ لم يكن
وقال في فضله الى ما لا عين رأت ولا ذن سمعت ولا خطر على
قلبه فشر ولا يفتي ان المعنى رحمة الله طلب تلك المرتبة مع زيادة جلاله
فيه حيث جعل موافقة الوضوء عظمي وشتان بين ما يمكن كراهي الشئ
يصل اليه وبين من يطلبه ثم ان الشايخ حيث رأى كلامنا اختلف
وظن انه وجد غيب الغراب فقال معرضا ان الرضا بهذا المعنى الذي
ذكره على قدر برهنة التفسير انما هو رضاء العبد والوضوء المذكور للمتن
انما هو رضاء الحق فانه هذا من ذكر فعله لم يفرق بينهما واقرنا
الوضوء الواقع في المتن وهو رضاء الحق ايضا ما مشاة مع قوم من الحكماء
ونبشنا على ان الرضا ياتي بمعنى القضاء وان الملازمة هنا هذا المعنى

من قام

من قام

واشارة الى ان المقام الاسمي انا هو الرضا بالقضاء والرضا
منه الذي يدعي ان الرضا الواقع في الحق منسب للملكة المذكورة والى
عبارة من كلامنا يشهد باننا نحن نفس الرضا بالقضاء اشارة
الى اشارة الى امور اخرى في بعد هذا فظهر اننا نحن اعم لعدم الفرق
الفرق والتميز وقد يتوهم انه لا يتصور الرضا بالموزونات وبالقياس
الهنوي وانما يتصور الصبر وقد وليس كذلك الحق بل يتصور في عدة احوال
احدها عند استغراقه في حب الله تعالى فان ذلك قد يشبه على
بالموزونات وذلك مشاهد في حب الخلقين فكيف يحب من له
الحال الاقصى وثانيها عند ما يظن بانه من الخلق في البلاء والفاقة
من لطائف صنع الله التي هي عننا قاصدا كما هو في الحق بل ان قصد
وشره والذوا على بانه سبب للشقا والفاقة عند ما يتبين ان كل ما
من تفاصيل القضاء ليس في الامكان وجود ما هو اتم منه واحسن فلهذا
في حال يتقنه بذلك لا يتطويعه الرضا الاعلى والرضا وتلك الاعتراضات
عند ملاحظة الشيء باعتبار كونه بقضاء الله ومشيئته وكونه منقسما
الى الصديقين مرجعيا بالاعتبار الاول مكرها بالاعتبار الثاني
ولاشاق في ذلك لعدم توارد الرضا والكره من جهة واحدة وبذا
يظهر انه لا منافاة بين الرضا بالقضاء وبين الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر ولا يمنع ان يتصوره في عدة احوال اخرى فلهذا انفسنا بالاحوال
بالامور العائنة الدينية المانعة عن الكمالات المحسنة الباقية الاخرى
ولكن ليس على التيقن الصارف عنان النفس الى جنابك
بظنين اسارى الظلمات المظلمة باغلال الغلغلة بالباطنية
بغير نظر

بغير نظر ونظر الروح والواقعة لنفوس ^{بغير} بال
فك الاسير وجبر الكسيف فاغفر لمن ركبته الذنوب وحليته
فان الخبز ابك اللهم واشترقنا وكر اي مقصديك قبل البشر ووجوده
بالعز في ان الذي يكون خيرا غالبا على شره ينبغي ان يكون موجودا
لنم ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل وذلك شركه وانت خير بانك
انما يستقيم على راي الحكيم واما علمه فهو الحكيم الذي اصبحت الى الخلق
والشرور انما يوجب باختيار الله تعالى وارادته مثل الاحراق الخال
عقوب النار ليس علونا بل الله تعالى اختار خلقه عقوب عاصيته
واذا كان حصول الاحراق عقوب عاصيته النار باختيار الله تعالى وان
فكان يمكن ان يختار خلق الاحراق عند ما يكون خيرا ولا يختار عند ما يكون
شرا لم لو كان الله سبحانه وتعالى قاصدا بالذات لا لا يقصد والا
على ما يقصده اهل الحق ثم هذا والا في ان يقال ان الشر والواقعة
ليست شرور بالنسبة الى نظام الكل بل هي خير بالنسبة اليه والى الفاعل
وانما هي شرور بالنسبة الى الخبيثات انت متصف بالجلل والسي والياء
النواحيست اي الاناسي ليسوا بالرايت الانشغال بل هم اقل من ذلك
بارك في الذكري الشرف والكمال وهو الاتصال المذكور وينبغي ان
ولا ننظر الى قصورهم ونقصهم بل نطلع انفسهم بالواقعة ولا
العلقة وادفع السوء وتعلق بالامر والدينه البدنيه
الوذا اهل الظلمة الردية المانعة من السعادات الاخرى
ووفق المحسنين الطالبين للكمالات المحسنة والمهدين لم في كل
المصطفى وآله اجمعين قال الشايع في تفسيره الا ان لعل مراده القابض

وتاسع تاسعا اننا انما نرى
في اعتبار الانسان
وباعتبار انفسنا فاسم

بالخط الذي هو ^{بغير} السامعين عليه زمانا واللاحقين به
هذه مقصودة او مستقيمة بل هي منسوبة الى الخلق منه ليس هي من الخلق
ما قرره في حواشيه من ان افعال جاليتوس وفي فويوش عن ان
هذه الوسيلة هي اكل النعم الهيكل الهيكل في اصل السبب العظيم
صحيح المص ويطول على البدن فترى ان الهيكل يشبه النصارى ويبدو
الاصنام ومن ههنا يظهر وجه اطلاقه على النبوة التي فيها الظلمة
التي هي هيكل لكونها التي هي ظلال للانوار وازمة المناسبة لظلمتها
المص على الوسيلة الموزعة على الاقسام السبعة التي هي عبارة عن
العبادات او الانفاط المظروقة لعمالي التي هي الانوار وربما يطلق
على حواشيه من احقر او رقي وتعاون من قوة مخوفة المنفعة
قدس الله نفوس القابلات والقول الهاديات **الهيكل الاول**
اعلم ان الحكماء ذهبوا الى الاعراض لا يكون مقصودة بالاشارة بل عروا
ذلك من خواص الجواهر فلا يكون المقصود بالاشارة الحسية الا حواسها
محسوسا وهو مخصص في الجسم عند المص ولذلك قال كل ما يقصد اليه
الحسية فهو جسم وله طول وعرض وفق لا محالة قال الشايع والمادة
ما يقصد اليه ما يقصد اليه لذاته بالامكان وهو بالاشارة الحسية
بالامتداد الموهوم الاخذ من المشير الى المشاد اليه وقال اكل اذا
الى شي اشارة حسية خيلت امتدادا وهو ما منك فان كان
او سطحيا كان ذلك الامتداد حسيا وان كان خطا كان ذلك الامتداد
سطحيا وهو ما كان خطا فذلك منك اليه فوسم خطه سطحيا وان كان
نقطة كان خطا كان نقطة فذلك منك اليها فوسم خطه خطا وان قيل

صح الحكم بان الجسم ليس محسوس بل انما يدرك بالعقل بعد الاحساس
بعبارة اخرى ولو كان للجسم صورة في الحس وللمواد صورة اخرى كما كانت
ذات الجسم محسوسا والخاص ان الحاصل في الحس والاشارة للكون
والجسم الجسمي موزع الجسم بواسطة الاعمى ان هذا الامر انما يدرك بالاشارة
الواحد متعلق بالكون الجسمي والا بالذات وهو عينه يتعلق بالاشارة
وبالعرض فالصورة الفاصلة هذه بالهيئة صورة العوارض على الشيء
الذي هي حاصلة في الجسم وانما ذات الجسم وحقيقة من كنه العقل والامر
الجسم الجسمي من حيث هو جرمي فلا يدرك الا بالعوارض التي العقل لا يدرك
فيه صورة الجسمي المادي والحواس لا توسع فيها الا صورة المحسوسات
هذا هو الكلام الذي نزل على قواعدهم ولصعوبة الاشكال اذ يجب ان
الوان علم النفس بمقدار الجرم في هذه الصورة بطريق النفس يعني ان النفس
تحدس من ان ما صورة هذا النوع الحاصل في الخيال لم يكون مقصوده في الواقع
ورده بعض الفاضل المتألمين بان علمنا بالمقدار الواقعي انما هو طريق
المشاهدة لا بطريق القياس والجواب ان حصول الخيال الكبير والخيل
الصغير انما يستعمل اذا كان حصولا خارجا واما هذه الصورة حصول
ظلي والحاصل ان المنع حصول الكبير فليس الخارج في الصغير واما
حصول الذهني في الصغير فلا يمنع وهذا كما ان حصوله عن اطرافه في
الذهن يمنع واما حصوله الذهني فلا حصوله عن جانب على صورة
البرودة منع لاحصول الذهني في محل صورة البرودة ولمنعه ان
امتداد حصوله الكبير في الصغير من لوازم الوجود الخارج الى الوجود
الذهني ولا المناهضة من حيث هي وتزيد تفصيلا وتوافر العقل الجرم

الحسية

الخيال لا يتغير لانه لا يتغير الجبل فيه لانه اذا حصل في الخيال على وجه الشيء الجبل
 على انه لو حصل في الخيال مجردا عن الجبل البصام بل لم يتغير به لان تقديره
 الخارج من لوازم وجود المقدار في الخارج والجبل المقدر موجود في الخيال
 بوجوده لا يلزم مساواة الخال الذهني بمقداره الذهني بل بحسب
 مقداره الخارج وكون المحلول مرادفا له في تقسيم الخال باقسام
 الجبل ومساواة الخال من قبل الحصول في الخيال بل لا يكون مقدارا للجبل
 مقدار الخال وصورة الجبل من حيث الحصول في الخيال متغير بمقدار الخيال
 وهو من هذه الحقيقة لا يتغير عليه ولا يترك لا يتغير به من هذا الوجه بل في
 حيث هو في نفسه وهو في نفسه متغير بالمقدار العظيم والمقدار الصغير
 انما عرض من قبل الجبل والفتور لا حظا حاصل في الخيال لا على وجه الحصول في الجبل
 حتى لا يتغير كالمسورة المتغيرة في بل لا حظا من حيث هو مع قطع النظر عن
 اللواحق المكتشفة له بحسب المحلول في زمان ملاحظ على هذا الوجه لا حظا
 هو في نفسه لا كما صار باسطة العرض في الجبل او في الجبل اذا راجعنا
 وحدنا تالم في وقتنا حال الجبل الا بصورة وحدانية مقدر بمقدار الجبل
 في الخارج كلام لا ينبغي ان يتغير به عاقل فضلا عن فاضل اذ من بين ان الخال
 في الجبل لا يمكن ان يكون اعظم من محله وهل ذلك الا في ان قد سئل عن بعض
 ارباب انما يبقى الذي يعلم علم من جين امتحانه عن قائم فقه اخيه
 في الكف فقال في كذا شيء صلب ابيض فترقبه ففعل بها هو فقال اذن يكون
 بل هذا العجب من الكف من الجبال الكبر والوحى من الجبل بعض ثم يتغير
 بانه ما يدرك ان ليس لك واحد من هذه الثلث ابل الجبل والمقدار والشيء
 صورة على صورة ويكون جميع تلك الصور الجبلية صورة واحدة كغيره من الصور
 ملاحظ

لما جازى والعين تلك الصورة عن الحس دون بعض ثم قوله ولذا صرح
 الخيال بان الجسم ليس محسوسا لا يتفرع على سابقة ارض قوله اما الجبل الخرافي
 قد يمكن تقديره الاعتبار ولا يمكن القوة الجبلية من تقديره على الواحق
 الحادية اذ هو يدل على الجسم محسوسا فبقدره فيكون محسوسا قطعاً غايته
 ان لا يكون محسوسا وحده فكيف يتفرع قوله ولذا صرح الحكم بان
 الجسم ليس محسوسا على انهم لم يذهبوا الى ان الجسم غير محسوس بل ذهبوا
 الى انه ليس بمبصر او لم يصرحوا بانه مبصر تاو فيكون محسوسا
 لا محالة لم لا يذهب انه لو كان لجميع الثلاثة اعني الجبل والمقدار والنسبة
 صورة وحدانية في الحس كاذب لانه ان يكون ذات الجسم محسوسا
 كما ان المقدار والنسبة محسوسان باو قد صرح بخلافه وقوله وهو
 يتعلق بالثبات والبرهان في ما يتعلق عن الحكم انما من ان الجسم ليس
 محسوسا ثم اذا تعلق ذلك الادراك الحس متعلق بالثبات اولاً والثبات
 بالجسم ثانياً والعرض لاصار الجسم محسوسا كما لا يخفى على من له ادخا بصيرة
 ثم قوله والجواب الخيال حصول الخال الكبر الى اخره فثبت لانه لما سلم
 ان الصورة الحاصلة في الخيال من الجبل المقدار الجبلية لم يحلوا امرية توار
 الجبل في محل صغير واستحالة ذلك من اهل اليو بيات وليس هذا نظير حصول
 صورة الحرارة وصورة البرودة في الذهن كما هو حاله لان الجبل ليس ان
 الذهن يصير تمام صورة الحرارة تمام صورة البرودة باراداً فاما
 من اجتماع الصور بين في اجتماع الحرارة والبرودة الذي هو الخلف في
 سلم ان حصول صورة الحرارة في الذهن يعني كون الذهن حاراً
 وحصول صورة البرودة كونه بارداً لم يسع منه الجواب المتصور ولا الخلف



الفرق بين حصول الصورة وحصول العين وهو نفسه ليس ان صورة الجبل
 في الخيال مقدر مقدار الخال في الجبل لانه لا يتغير الجبل في الخيال المقدر
 الذي هو الخلف ولا يتغير كون الحصول في هذا قدره وبصره وقدر المقدار
 الجبل الخيالي الذي هو ما ارادناه عليه تقوية ظاهرة لانه لما لم يتغير الخيال كان
 الخيال باقياً على مقداره الصغير وما قدر صورة الجبل الحاصل فيه كان
 الحادة فيه كالجبل فينتج حصول كبره في محل صغير انصافاً حالاً ثم قوله
 وصورة الجبل في قوله وهو مقدر بالمقدار العظيم يعني ان يكون مقداره
 مساوياً لمقدار الخيال لا يزيد عليه بسبب انما اذ فيه ويلزم ايضا ان يكون
 مقداره كبراً مساوياً بالمقدار الجبل لانه هذا المقدار في نفسه فينتج
 مقداره ان مشاقيان بسبب اجتماعهما كيف ما كان بدوى البطالان
 واختلاف السبب ليس من الحقائق التي تفتح اجتماع المشاقيان على
 عليه العلامة المحقق الشريف وكان هذا الشارح جلالاً سمع لفظ الحقيقة
 ولم يعرف موضع استعمالها واستعملها فيما لا يناسبها كما ورد في المنطوق
 حيث قال ان كل درویش استیجاب کند که با بوی جنة دار جنت
 کن شخصی نیک ورد آورده یک سوزاخ دعا کند كوده
 ورد یعنی با شدنی و وفون ورد یعنی داوود اوردی يكون
 هذا الملاحظة في بيان مفاسد ما ذكره من الزمان في جوارفة
 اعطاء الزمان وان كان كلامه حقيقياً بالاعراض دون الاعتراض ثم الشارح
 بطول سلامته لما ورد عليه ما اوردناه من الامور الازدية فافا
 قبالاً ان اوردته انهم لم يحلوا كبره ان كونه كبراً في الصغير فهو لا محال
 حال حصوله في الخيال صغير وان كان في الخارج كبراً وان اودع انهم لم يحلوا
 الكبر

كبره في الجبل صغيره فليس مستحيلة ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الكبر من كمال الذات
 لان هذه الصورة المذكورة بالذات كبره اذ هو في الخارج ثم قال في ذلك
 ان المقدار الحاصل في الخيال لا يكون كمالاً بل يكون مقداره اعتباراً مساوياً
 للجبل الخارجي وهذا الشارة الى دليل على مساواة مقدار الجبل الذهني
 للجبل الخارجي وتوضيحه ان الكلام في حصول مقدار الجبل في الخيال واذا
 لم يكن المقدار الذي للجبل حاصل في الخيال على الوجه الذي يكون مقداره
 مساوياً لمقدار الخارجي للجبل وهذا المعنى حذف هذا الدليل وهو
 جالاً فيوه عاقل واما قصته الزمالة فان المشهور نسبة ذلك واثباته
 الى بعض اولاد الصدور واشيران وهو ابن المولى وحدثني عن كمال
 السلطان السعيد شيخنا والمحكما عن من هذا العبد مشهور على انه
 لا تذكر ان يكون في البلاد الكبرية وعقلاً كذا في الرسايق كذا مثل
 هذا بالذات الخرافات اخرجت من هذا اطلاقاً لم يفسد السنة
 الضرورية او في فليحصى انهم ومن هم واوول الجمل ان اوردناه انهم
 عليك من كمالك ما اقلناه وقوله لم يند سمخا فله ظاهر جلد لا يتفق
 على امثالك ابد جلدك والمثل بعد ذلك ما كبره لا يلو كمالك وكما انهم
 ما قهره لك انفا في جبالك فاشهدوا استبدادك بما نفا في مقالكم ثم
 الذي ينفذه التردد الذي ليس به ان صورة الجبل حال كونه في الخيال
 صغيراً وظاهر ان هذا مع انه مخالف لما مضى ما حقه ان لا يدفع
 الشبهة اصلاً وورد عليه ما اوردناه اولاً فانك لم تخرج عما اضرت عليه
 من ان الجبل حال كونه في الخيال كبراً على ما حقه وقررت هاراً و
 اخذت واعدت تذكراً وتذكراً لم عليك ضرورة ان لا يكون

[Faint handwritten text, likely bleed-through from the reverse side.]

جزءه في قوله ان كل اربعة
مقادير

11
 12
 13
 14
 15
 16
 17
 18
 19
 20
 21
 22
 23
 24
 25
 26
 27
 28
 29
 30
 31
 32
 33
 34
 35
 36
 37
 38
 39
 40
 41
 42
 43
 44
 45
 46
 47
 48
 49
 50
 51
 52
 53
 54
 55
 56
 57
 58
 59
 60
 61
 62
 63
 64
 65
 66
 67
 68
 69
 70
 71
 72
 73
 74
 75
 76
 77
 78
 79
 80
 81
 82
 83
 84
 85
 86
 87
 88
 89
 90
 91
 92
 93
 94
 95
 96
 97
 98
 99
 100
 101
 102
 103
 104
 105
 106
 107
 108
 109
 110
 111
 112
 113
 114
 115
 116
 117
 118
 119
 120
 121
 122
 123
 124
 125
 126
 127
 128
 129
 130
 131
 132
 133
 134
 135
 136
 137
 138
 139
 140
 141
 142
 143
 144
 145
 146
 147
 148
 149
 150
 151
 152
 153
 154
 155
 156
 157
 158
 159
 160
 161
 162
 163
 164
 165
 166
 167
 168
 169
 170
 171
 172
 173
 174
 175
 176
 177
 178
 179
 180
 181
 182
 183
 184
 185
 186
 187
 188
 189
 190
 191
 192
 193
 194
 195
 196
 197
 198
 199
 200
 201
 202
 203
 204
 205
 206
 207
 208
 209
 210
 211
 212
 213
 214
 215
 216
 217
 218
 219
 220
 221
 222
 223
 224
 225
 226
 227
 228
 229
 230
 231
 232
 233
 234
 235
 236
 237
 238
 239
 240
 241
 242
 243
 244
 245
 246
 247
 248
 249
 250
 251
 252
 253
 254
 255
 256
 257
 258
 259
 260
 261
 262
 263
 264
 265
 266
 267
 268
 269
 270
 271
 272
 273
 274
 275
 276
 277
 278
 279
 280
 281
 282
 283
 284
 285
 286
 287
 288
 289
 290
 291
 292
 293
 294
 295
 296
 297
 298
 299
 300
 301
 302
 303
 304
 305
 306
 307
 308
 309
 310
 311
 312
 313
 314
 315
 316
 317
 318
 319
 320
 321
 322
 323
 324
 325
 326
 327
 328
 329
 330
 331
 332
 333
 334
 335
 336
 337
 338
 339
 340
 341
 342
 343
 344
 345
 346
 347
 348
 349
 350
 351
 352
 353
 354
 355
 356
 357
 358
 359
 360
 361
 362
 363
 364
 365
 366
 367
 368
 369
 370
 371
 372
 373
 374
 375
 376
 377
 378
 379
 380
 381
 382
 383
 384
 385
 386
 387
 388
 389
 390
 391
 392
 393
 394
 395
 396
 397
 398
 399
 400
 401
 402
 403
 404
 405
 406
 407
 408
 409
 410
 411
 412
 413
 414
 415
 416
 417
 418
 419
 420
 421
 422
 423
 424
 425
 426
 427
 428
 429
 430
 431
 432
 433
 434
 435
 436
 437
 438
 439
 440
 441
 442
 443
 444
 445
 446
 447
 448
 449
 450
 451
 452
 453
 454
 455
 456
 457
 458
 459
 460
 461
 462
 463
 464
 465
 466
 467
 468
 469
 470
 471
 472
 473
 474
 475
 476
 477
 478
 479
 480
 481
 482
 483
 484
 485
 486
 487
 488
 489
 490
 491
 492
 493
 494
 495
 496
 497
 498
 499
 500
 501
 502
 503
 504
 505
 506
 507
 508
 509
 510
 511
 512
 513
 514
 515
 516
 517
 518
 519
 520
 521
 522
 523
 524
 525
 526
 527
 528
 529
 530
 531
 532
 533

[illegible]

من هذا المقدر من ان يكون المراد
 بالاسواق الاسواق ايضا فاحمل
 ليس من ذلك جميع العروق فان السود
 منهن من الاسود الى اصل البقر
 جعل هذه ناعنا بحسب الاسود
 نسوان الحال في الجسم من اصل البقر

اشارة الى الاشارة الى هذا التصريح حتى بان يفهمك عليه فانه يلزم منه ان يكون الاشارة الى الاشارة الى السها وهذا كما ترى ثم قال الحكم الحكم اما عاقل في ذاته ووضعه فهو العقل او في ذاته دون فعله فهو النفس او عاقل فاما ان يكون محلا لغيره فهو المادة او محالا وهو الصورة او ما يتوكل منها وهو الجسم وقال الشارح في حاشيته الخويل يرد على تعريف الجسم مجموع البهولي الصورة النوعية فانه داخل في المادكية الحال والمحل وليس بجسم وان قيل لمحل الصورة النوعية في الصورة الجسمية عاد العقل الى مجموع الصور بين والجواب عنه باعتبار القوة في المقسم فان القسم الى اجناس الجوهر ومجموع الصور بين ليس في حقيقته خلاف البهولي الصورة الجسمية فانها حقيقة جنسية وكذا البهولي والصورة النوعية فان هيمته المحركة بالوحدة الحقيقية هو مجموع البهولي والصورة الجسمية ثم مجموع البهولي والصورة النوعية فان الاول طبعه جنسية والثاني طبيعة نوعية وما كان ههنا القسم الى الاجناس لم يجر العقل مجموع البهولي والصورة النوعية في بعض تعليلاتي ان المكاد هو الى ان الصورة الجسمية هي في البهولي الاول فيحصل منها ما سماه الجسم مطلقا والصورة النوعية في الجسم المطلق وهو البهولي الثانية فيحصل منها جسم مخصوص كالنار حسب ما حققه فاضا فلا يرد العقل بالجوهر ذكره اصلا وما ذكره في الجواب منقول منه اما اول فلانه لا ينسجم ان القسم الى الاجناس فيهم مرجح بان النفس مبدون وهو عيني القياس الى النفوس فكيف يكون جنسا لها وظاهر ان مفهوم الصورة والمادة والجسم والعقل على ما يجز

المراد من ان النفس مبدون هو ان النفس لا يكون لها وجود مستقل بل هو وجودها في المادة

فلهذا لا يعان العلم المعتبر عند اشراق العقل بل هو عليه عند جميع العقلاء حتى عقلا ولا يثبت في اشتراكها بالاشارة وفيه كمال الى عضوها على اذا صحت عنى كرام عشرة فلذا لا يغيبها على انما الفصل الاول في اثبات تجرد النفس عنى المبدون المعتبر او احد المعتنقين الاخرين الذين اشرا اليهما اول ان لا العقل عن ايداء من جهة من جهة يدرك الا لا يتسناه احيانا ولا يدرك العقل الا بالاجزاء فيقال انفسان جزء من شكل الاجزاء لا يكونا كل واحد فلو كانت هذه الجملة او شيئا منها ما كان يسمى شعور كقولك مع نفسيها قال الشارح حاصل البرهان ان النفس مشعور بها في جميع الاوقات ولا يتبع من البدن واجزاء مشعور بها في جميع الاوقات فالنفس ليس بالبدن ولا يتبع من اجزائه وانما هو متفرقا اما اول فلانه يمكن اجزاء البدن بعينه في ان الاشياء بانها ان النفس انما هي النفس هو المبدون البدن وبما العقل عند فكلا كان جوارحها وانما لا ينفك لانه ان اراد بالبدن ان البدن عاجز عن مشعور بها بما مفهوم من مشعور خفي مفهوم ان افهم وان اراد ان ليس مشعور بها بمفهوم محض مثل القلب والدماغ والكبد والبدن فسيم لكن اللان من غير مطلوب في غير ذلك كالمحقق وما ينافي مع المظام ان الشارح قال في حاشيته الخويل بين القسم ان المتصور من النفس انما هو المبدون البدن وفيه نظر لان علم النفس ذاته حقيقة في الصورة العاقل في العلم المتصور في الصورة العينية فالخاصة من النفس المعتبر بالاشارة هو ذاتها المتصورة لا وجه من وجوهها فان قيل المادكية انما هو النفس الشخصية والجوهر بالوجه من مطلق النفس قلنا اذا كانت للجسم ذات جوهرية يرد وانما هي بسبب

القول عند دور

لانه اذا انت الحادثة بانها من جهة العاقل ان يحصل من يدرك العتق اي الاجزاء الخاصة قبل وهذا الجود لغير يدرك حوالا ليس كذلك ولو كانت انت هذا البدن او جزء من لبدنك انما انتك كل حين ومادام الجوهر المادك منك فانت انت لا بدنك واجزاء اقول في تطلانه ان اراد بقولك اجزاء البدن في التحمل والسيلان ان كل واحد من اجزاء البدن كذلك فهو من غير عني وما ذكرته في بيان لا بدن وان اراد ان بعضه كذلك فهو من غير عني لكن الامر من المظن فانه لا يكون النفس في ذلك البعض الغير المختل والمجس في هذا الامر مالا يختل المظن قال الشارح ههنا جزء نفس هو ان هذا البرهان ينبغي ان يبدل الجسم الحقيقي ساء فساء بانفسا من غير عني في هذا الامر مالا يختل المظن العنوي والجزء حركة كذا في الحركة من ماما موضع مبدون على افراد الحقول التي تقع فيها الحركة وضع الشخ في المطارات بنى الحركة التي قال بل الحركة انما هي الحركة البنية واعتمد في كون العنوي والجزء حركة كذا على دليل اخر غير ما ذكره من هذا البرهان وهو ان العنوي فانه هو بعض الاجزاء في الجسم والاجزاء الاولى مقدار بان جملة قد انهم البدن والاجزاء الواردة فليس ههنا زيادة في مقدار جسم واحد اصلا بل انفسا من غير عني في الجسم اخر في مقدار والجزء انما هو بعض الاجزاء من الجسم وانفسا فليس فيه من نفس من واد على الاجزاء البانية في مقدارها وانما عنها جسم اخر في مقدار فقلنا الامر فيها من حركة بعض الاجزاء الخارجية الجسم بالانصاف وحركة بعض اجزاء الجسم الى الخارج بالانفصال في الذات حركة البنية وبالعنوي حركة كذا وقد اجاب عن بعضه بان الاجزاء اصلية

المراد من ان النفس مبدون هو ان النفس لا يكون لها وجود مستقل بل هو وجودها في المادة

المراد من ان النفس مبدون هو ان النفس لا يكون لها وجود مستقل بل هو وجودها في المادة

كان نوعها انما يدركها اذا لاحية في العقل كذا النوع الا لا حركتها المتخصصات اخرج بيشية النفس للذاتي المشترك في قولهم في نظرنا او لا لا شقاض مذكوره بالعلم الجاهل ان مذكوره بعينه فيهم كذا في حقيقته ولو كان الامر على مذكوره لم يكن كذلك وكذا كثير من الكيفيات النفسانية واما ثانيا فلانه لا ينسجم ان لا كانت الحركات من مذكوره من غير كسب كذا نوعها انما يدركها وانما يكون كذلك وكذا في الاجزاء العينية اجزاء البنية في الخارج حتى اذا كانت البنية على الوجه الذي في الخارج مصلوما يلزم العلم بجزائه العقلية ومن الجاهل ان يكون العنوي على الوجه الذي في الخارج مصلوما بالذات لا بالخواص بدنه مع ان ماهيته العقلية نظرية كذا في كثير من الروايع والطوق وقوله لاحية في العقل النوع الا لا حركتها المتخصصات انما يسم في صورة يكون ادراك الحركات بوزانها مستلزما لمصالح المهمة النوعية مقيدا بالمتخصصات حتى لا يكون الشخص بنية النوعية واما اذا لم يكن كذلك فكل واما ثالثا فلان قولك بيشية طائفتها من المشاركات والمباينات لا يستلزم فيضال جميع المباينات بل ما هو بدني منها ولا جميع ما هو بدني منها بل هو موجبا لاستدراجه القريب هذا وينبغي ان يعلم ان خبرنا الدليل الذي اشار اليه المص ليس مذكوره الشارح وتقريره فيجاء الى العمل او سمع في الشرح ما اشار الى العمل صرح بالنتيجة وقال فانت ورا هذا البدن اي فانت في غير عاقل هذا البدن فكذلك المظن بظاهر عام ولا حاجة الى ان يسم كما اشار اليه الشارح حيث زاد الاجزاء في انت ورا هذا البدن واجزائه طريق اخر يدرك اجزاء العقل والسيلان لانه اذا انت

ترادف عند الفاعل على ما كانت قبل ذلك من قوة دخول الانزاع الزاوية في
منازلهما وتبنيهما وفي الذبول تقصبت عما كانت عليه وانما هما كما
وقيل في بعض المتأخرين فقال ان كان اتصال الزاوية بعنودها
بالاصالة بحيث يصير الجسم متصلا واحدا في نفسه فالاصالة كالانزاع
كما قال الموردي في كتابه في العلم قال اوله ان الجسم الثاني المتصل
واحد وكذا انما الضايف ضرورية كونها معزجين ويتأصل الجسمان
في المخرجات كما هي في موضعه فكيف يصير مجموعهما متصلا واحدا في نفسه على
تقدير انما لا بد ان يتصل المتصلان ويحدث جسم آخر متصلا في نفسه
حق في موضعه فينبغي ان الجسم الثاني ويحدث جسم آخر وهو مستلزم ايضا
لاشقا الحركة الكلية وان اراد بكونها متصلا في نفسها لخواصة الثامنة فذلك
للحق في الحركة في الزاوية ان لم يزد مقدار جسم واحد اصلا اذ المقدار الزاوي
قائم بجميع الاجزاء المبدئية والقديمة من كلامه بعبارة واقل **فقط**
الكلام في هذا المقام ينبغي فهمه هو ان الجسم المخصوص كمنه الجسم
شخص واحد طبيعي بمقدار واحد في كل حين من احيان وجوده وكما ان في
ان يتصل بعض الاجسام الذي يتركب منها الجسم من العلم والعم والقوى
وغيرها ببعض آخر بحيث يصير مجموع احوالها طبعيا كذلك يكون ان يصير
تلك الاجزاء مقادير واحدا لذلك الامر الطبيعي والمعنى بالمتصل الواحد في
هذا المقام هو المعنى لا يكون ههنا كباقي الاجسام واد اخرجت ذلك
فقول الجسم الثاني ليس متصلا واحدا في جميع الاشياء فانه متصل واحد بهذا
ولا ينافي ذلك تركيبة من الاجسام وانما ينافي الاتصال بمعنى آخر على ان
المفصل المحقق على تقدير الاتصال وصورة لا يتوقف على تقدمه وكذا
فلا بد

فلا بد ان يتصل المتصلان بعزم فالاصالة بالمعنى المتخصص ههنا
لا يستلزم الاتصال وانما يستلزم الاتصال بمعنى آخر لا ترى **الاصالة**
في لبدن متصل بالجسم بهذا المعنى ولا يوجب ذلك اتصالهما وكذا قوله
فينبغي ان يتصل الجسم بالجوهر فان بقا هذا الجسم المتخصص مثلا في جميع احيان
وجوده ضروري وفي كل حين مقدار واحد هو مجموع مقادير الاجسام
التي هي اجزائه فاذا اتضاف اليه الجزء الثاني صار مجموعا المتخصص
اليه جميعا مقدار واحد والى التبدل في مقدار لا ينافي في العلم **الاصالة**
في شرحه للتجديد لكن الجوهر والذبول حركة كلية وموضوعها باق معينة فان
الطفل هو بعينه زيد الشاب وان غفلت جنته وكذا زيد الشاب هو
زيد الشيخ وان نقصت جنته والسرف في ذلك ان العظم والصغر في مقدارهما
وهو ليس من مشخصاتهما وكذا الحال في الشمس والبرق ان موضوعهما واحد
مشخص ثم قال وقد اكل كلام الشيخ الواس في الشقا في الفن الثالث من كتاب
السما والاعمال في الفصل المسمى بالكمالات في الجوهر الى الباقي في السامي بعض
المادة الاولى والفرع من الصورة وان الشيء هو الثاني بمعنى انه الزاوي
مقدار خلقة بسبب مادته ومقدارها لا المادة فصل مجموع اعظم ما كان اولا
اعني المادة الباقية وهذا نصه في الحركة الكلية في الجوهرية ضرورة بتول
الموضوع بزال شخص واحد ومن آخر من يفرق بين النوع واولا ان
ذلك نصه في الحركة الكلية في الجوهرية بل انما الحركة الكلية في جوهرية بل انما
واحد يستدل المعزول ولو كان المراد فيها فاي حاشا الى اثبات هذا وبعبارة
في الفصل الذي نقل الشارح عنه حيث قال والباقي في الفن الثالث من الجوهر
هو الصورة النوعية وكذا بعبارة ما ذكره في الفصل الثالث من المقالة الثانية

من الفن الاول من تعليقات الشارح قال في جواب الشبهة التي نقلها في التعليق
الحركة في القوة والصلابة واللين والذين قالوا ان الموضوع ليس
لصلابة واللين والقوة فينتقض عليهم في الجوهر والذبول هما حركتان
وكان يجب على قوام ان لا يكونا حركتين بل افاضني بالموضوع في هذه الاشياء
النوع وعبارة عويبة من الشقا والبيان من ان الجوهر والذبول حركتان كشأن
بل بل كونهما حركتين وابطال قولهم في ذلك ان في كثير من كنهه ونقص على
ايضا كمن من تلامذة كعبيدنا والمصنوع والوعيد والخاص في تصانيفهم
ولم يورد شيئا في الصورة ما حسمه هذا الشارح من ان بقاءه في نفس افراد
اما اول اطلاق نوع المادة ايضا باقية في نفس افرادها فان العنصر مالم يصير
للمتغير لم يتصل بها فان نوع في نفس الافراد مشتركة بين المادة والصورة
فكيف يمكن بقاء احد ههنا بهذا المعنى دون الآخر واما ثانيا فلان الشارح الصغير
مثلا اذا لم يعلم ضرورة انه لم يتبدل الى شئ آخر بل هو بعينه الشئ الذي كان صغيرا
فيكون النوع بالتحقق باقيا لا في نفس الافراد في الشارح هو ذلك امر بالعلم
به وقال قاتم ولان الاشياء يتبين بانها ادها قال انا اطيننا التكرار في
هذا المقام على ان يقع بذلك اوله الا انما لم اعلم ان الفصل الذي نقل
عنه لا يناسب كتاب السما والاعمال والذين لم يمتحن ما ذكره فيه وانما ذكره في
كتاب الكون والفساد وفي مواضع عديدة من هذا الفصل صرح بان الجوهر
حركة هذا ما حضرنا الا ان فلان في انما كانا بصورته وقول كيف يكون **الذبول**
ويجمل الذبول وليس عندك منه حيز فانتبهوا هذه الاشياء اي البليات
واجزاء طريق آخر لا بد ان كانت شيئا الا بصورته عندك قال في المقام
اذا ذكرنا شيئا بعد ان لم يذكره قال فيحصل شيئا اخر ولا يحصل في الثاني

اما ان يزول عنا شئ اولم يزول فان لم يفصل ولم يزول فاستوى حالنا قبل الادراك
وبعد ادراكه وان زال عنا شئ فاما ان يكون ذلك الشئ ادراكا اخر او جزءا
غير الادراك وعلى الاول فيكون ذلك الادراك امر او وجودا اذا الامر بالعلم
لا يكون اشفا مالم يسبق فيقال الشارح الاول في هذا الشق ان يقال فينبغي
الى ادراك وجودي والا كان للمشي ادراكا غير عايشية ويكون كل واحد
منها اشفا ادراكا حاصل قبل اقول **لزم** الادراكات غير المشاهدة قبل
ان يقال لزم على هذا التقدير ان لا يكون له ادراك اصلا وقد فرغ من خلافه
بان الملازمة ان زوال الامر مسبوق لوجوده قطعا فلو كان الادراك زوالا
ادراك يكون هذا الادراك المتضاد والادراك آخر وهكذا الى غير النهاية كما
حصول كل واحد من هذه الامور كانت موقوفة على ان يسبق عليه ادراك اخر
منها حكم الادراك الاول فاما ادراكه كيف يتحقق ادراكه متان قال ان
كان الادراك اشفا ادراكا آخر فالادراك الذي بعينه ان كان اشفا لادراك
السابق عليه بمرتين الذي كان هذا الادراك اشفا له واشفا اشفا الشئ
لستلزم الشئ لستلزم حتى ذلك الشئ فيتحقق الادراك المشي فيستلزم الادراك
الثالث لادراك الفروض الاول وهكذا يستلزم كل ادراك لادراكات الشئ
عليه المراتب الشفع اعني الواقع في المراتب الوترية فلا يسبقه بمرتين
وهو ثانيا لشيء ما يسبقه بمرتين مراتب وهو فاصمه وهكذا واولا ان اراد
بالمتحقق في قوله اشفا اشفا الشئ لستلزم الادراك تحققة في الوجود لاستلزام
مهما اذا كان الشئ الذي ينبغي عليه اشفا الاشياء عن ضرورة ان اشفا
اشفا عدم لستلزم عدما لا وجودا وعلني في ذلك كذا فرضا وان اراد
بقا ذلك الشئ الذي اضيف اليه اشفا الاشياء على ما كان سواها وجودا

او عدم بلزيم من تحته وجوده ولم يرتب عليه قول فيتحقق الادراك المشفى
وفي هذا المقام كلام لطيف وعليه استخرجنا والتفتنا على الثاني
وهو ان يكون اشفاقة غير الادراك فحينئذ يكون فيها صفات غير مشابهة
بطل واحد منها عند تصور النفس الى الادراك حتى يتم الادراك للشيء فحينئذ لا
اشفاق له الانسان من نفسه فحينئذ لا تحل عليه وليس وجود الشيء في الاعيان
نفس الادراك به والا كان كل موجود من كل احد وايضا ما كان المعروف
الاعيان من كل واحد يتبع على وجوده وبالجملة لا بد من وصول الشيء
فاذا كان الشيء وجودا في الخارج ان لم يتطابق الا بالشيء عندك فليس يدرك
له كما هو وان طابق من وجه فلا يدرك من هذا الوجه وان طابق من جميع الوجوه
التي هو بها فحينئذ لا يدرك بها هو هذا الكلامه وشنع على الشارح بانه افترق
واورد عليه الايراد المشهور المذكور في كثير من الكتب منها انه لا يلحق
ان يكون الحاصل للنفس نسبتا الى ذلك المعلوم فان قلت نعم النسبة فرع
المنسب اليه ونحو ذلك ما ليس بوجود في الخارج فهو في انفس قلنا لا يدل
جاء على ان المعنويات منها آخر من الوجود اما انه في الذهن فلا يمتنع على ذلك
القول ولا يلزم وجوده الا في مركز ما عقل كان او نفسا انسانية او
فلكية وما ان كل معلوم موجود في نفس عالم فلا تدل على علمه واقول المستدل
بعدم تقسيم الاشياء الى اربع وتقرر بالدليل على الوجه المختص ان الادراك
بعد ان يمكن حاله حادثة فينا ضرورة وتلك الحالة الحادثة اما ان يكون
صفة موجودة فينا او لا وعلى الثاني اما ان يكون زوايا صفة موجودة عنا
او لا والثالث يستلزم عدم حصول التغير فينا بحسب الوجود الخارجي
عند عدم حصول صفة موجودة وعدم زوالها لا تغير حالها بحسب الوجود

ضرورة

ضرورة واليه اشار بقوله فاستوى حالنا قبل الادراك وبعده لكن حصول
التغير فينا بحسب الوجود الخارجي ضروري فبطل الثاني والثاني ايضا
بين البطلان فان كل من له وجود من وجه واحد ادراكا لا يكون
ليس زوايا اشار بقوله في الادراك للشيء فحينئذ لا اشفاق له
الاشقان من نفسه فحينئذ لا تحل عليه واستدل على بطلان هذا الشيء
اخرجه ليمتنع على مقدرة مشقة مسلمة هي ان النفس ليس لها صفات
غير مشابهة وقدم على اليه ان المتغير على الزمان لا يلحق على الخاب
العرفان واذا قد بطل الاخير لم يبق الا الاول فثبت ان الادراك
حصول في المراكز اما ان حصولها في المراكز في المراكز فلا حال
مؤثرة حقيقة كما اشار اليه اولها اشار اليه بقوله ليس وجوده الا
الحق النسبة التي هو بها الشارح ان لم يكن زوايا والمعلومات كانت
طابقا به فساد القسم الثالث وان كان زوايا كان فسادا مذكور
في الشيء الثاني وان كان حصوله لانه لا يتم الشيء الاول مع ان الاشياء
عند المصنوع والمناخين من لكيها والممكن ليس مستلزما
تحقق في السؤال الذي صدر به فان قلت هو الدليل المشهور المذكور
بعدم وجودها على ما لا وجود له في الخارج والحكم يستلزم وجودا
ليس في الخارج فهو في الذهن ويورد عليه في الكتب مذكور به قول
قلت ولما عرفت ان الغرض من اثباته في آخر من الوجود هو ان يكون
قوانا او غيرهما فيكونا فانما لا يفي بالوجود الذي هي الاشارة اليه
الوجود هو ان يكون في قوة من قوانا او في المبادئ العالية او في غير
لكن هذا الجواب لا يفي بهما كما لا يخفى ثم قوله فلا يلزم وجوده الا في

وقد وقع ما لا يستحق فيه المستحق عن جهة على ما هو عليه فاقم انشاء وتوضيح
الكلام في الملم ان غير المشاهي ربما يطلق بمعنى التيق وربما يورد به
المعنى المشهور والمصير لاد غير المشاهي في قوله وعلى الثاني هو ان
زوايا صفة غير الادراك لا يكون للنفس صفات غير مشابهة المعنى المشهور
وحسب ان يكون النفس قوية على ادراك غير مشابهة بل هي الاولى
ليست من صفات غير مشابهة بالفعل بل هي الثاني بتأمل انشوا
نسبتها الى كل من تلك الادراكات وظهر بين ان ذلك الزوم غير
بين ولا ظاهر بل هو موقوف على ما اشار اليه آنفا فلا يورد على كلامه الا
منع هذا الزوم ولا يرد منع المعلوم اعني كوننا قوية على الادراكات
المعنى المشاهية ولا منع بطلان الالزام بتأمل جوان عدم توبت تلك
الصفات قائم فظهر ان ان تصاف النفس بصفات غير مشابهة دفع
مطلقا وشق الشئ ويظهر عن قريب بان الامور الغير المشاهية
مطلقا ليستلزم الامور الغير المشاهية مرتبة وصرح بان غير المشاهي
مطلقا حال يتأمل استلزامه لغير المشاهي المرتبة ففعل الشارح
حمل غير المشاهي في الادراكات على المعنى المشهور حتى منع على صاحب
على عبارة وتبين ما فيه وغفل وتغافل عما ذكر في رساله اشار اليه
وسيقدم من ان غير المشاهي مطلقا حال فتح الاستحالة المقترنة
ثم رجع الى المصنوع ما اشار اليه ويمكن توجيهه بوجه والمقام من
حاصل الكلام ان يقال ان هذا الشيء بوزن الوجود جليا والمقدمة الماخوذة
منه مسلمة من المقدم لم يزل اشار اليه المناقشات فنع بين
منع من القول ان اشار الى صفات ذلك بوجه آخر يقول في الادراك

مركز على الشيء وحصر الخلق في المراكز لم الاول على دليل اصلا على تفرقه
وتوجه غاية ما في الباب ان يكون الحال من كماله من هذا كون الملم
مركزا وبهنا يكون بين على الاحتمال الذي اشعره ومنها انه على تقدير ان
يكون زوايا الادراك امر آخر فلا يلزم ان يكون الادراك كحضور في الادراك
بعدم الادراك ولا يلزم من كون كل ادراك حصولا زوايا ان يكون الادراك
الحضور كقولك **والاول الادراك الحضور** كقولك في موضع انما هو
ادراكك انت شخص ذاتا وصفاتا وظاهراته يمتنع ان يكون الادراك الحضور زوايا
لادراك النفس ذاتا وصفاتا وصفات النفس ليست غير مشابهة على كل
في الشيء الاخر فلا يكون هذا ايرادا على ما يمكن ان يقال الكلام في كل ادراك
مستبعد بوجه حصوله كان او حضورا ليقين ان كل ادراك حادث مستبعد
حصولا لان الحاصل في الحضور ماهية المراكز في نفسها وفي الحضور مثله
المطابق ومنها اننا لا يلزم ان يكون للنفس صفات غير مشابهة
يلزم ان لو كانت في قوة النفس خلا كان غير مشابهة وهو موقوف
انما يقع بدوئه ان في قولنا ادراك كل مرتبة من مراتب الاعداد وبن غير
مشابهة وقولنا ان العلم بالشيء في الاعداد اخرى فيلزم ان يكون فينا
صفات غير مشابهة حتى يمكن زواياها وقد عرفت بذلك الزوم في قوله
وانما يلزم ان لو كانت في قوة النفس ادراكات غير مشابهة وظهر ان
ذلك الزوم قائم فان لزوم صفات غير مشابهة للنفس بالفعل بال
المستحيل غير بين ولا ميق فان الادراكات الغير المشاهية بالقوة
لا يستلزم الاصناف غير مشابهة بالقوة فظهر ان الزوم الذي سلمه
م غير متعين والمعلوم الذي يفهم من قوله بسلامة سلم ما يستحق المنع
وضع

الاشنان جميع ما عداه كالتفرق في موضعهم ثم اشار الى تفرق اشراف على حدة
وقال وكيف يتوهم الانسان هذه الهيئة القسرية جسمها والحال ان اذا
طارد وحائكا ويرك عالم الاجسام ويطلب الاثبات في النفس الثاني
فقرى هذه النفس الثابت بالبرهان وجودها ووجهها وفيه ما بحث ثلثة
المبحث الاول علم ان النفس لها قوى من غير كانت ظاهرة الوجود فان
في اثباتها الفناج الاستدلال احتياج القوى الباطنة اليه وما ذكره الشارح
من ظهورها باعتبار علمها اذ باعتبار كونها كارتا غير ظاهرة وهذه القوى
هي الحواس الخمس المحسوسة وجودها فينا يقينا وهي الحس وبذلك الحس
والبرودة والرطوبة واليبوسة والخفة والثقيل والملاسة والخشونة والصلابة
واللين والنفاسة والاروثة وتفرق الاتصال ومودع وذهب بعضهم الى
ان الحواس الخمس بالكميات الاربع والخفة والثقيل واليبوسة في اربع اشياء
وقيل ان الملاسة قوة واحدة وقيل لا بل هي قوى مختلفة مختصة في اربع اشياء
يذكر كل منها من التعداد ويحصى ذلك ليس من المهمات حتى يتم عليه
وهذه القوى ممتدة في جميع البدن حسب اختلاف الروح الحامل لها الا
ما يكون عدم الحس يقع في كالعظم والكبد والطحال والكلى والوتة والبنكرياس
لأنها لا يكون بدون الالامة لانه مركب من العناصر وصلاحه ببقاء
الاعتدال وفساده بارتفاعه بسبب غلبة احد العناصر فلا بد من
تتميزها تان سبب خارج وما يضافه ليطول الاول ويرى على التام
واقر ما ذكره لا يدل على عدم صحة بقا الحيوان بدون الالامة وقيل
هذا الدليل على وجودها في النبات بل في الخاد فانها انما مركبة من
العناصر وصلاحها ببقاء الاعتدال وفسادها بارتفاعها فان هذه
القوة

القوة يترك ما يؤثر فيه بالمضادة وذلك ان يتركه على الحاسة وتكون
المحسوس مثل الالامة والكيفية يتأثر من فلا يتركه الا لا يجمع في مثل ان
عالم والاول نوم احتياج الحواس من وانما يلزم ان يجمع الكيفية الطاهرة
مع الكيفية الحاصلة وليس كذلك كيف وتكون ذلك لوجوب ان لا يثبت
بالمضادة الضاد واللا يجمع فيه ضد ان يثبت ان الادب بالامس انفسه
هو الظاهر ويدل على قوله فيما بعد فعدم الفاعل والادراك من وكذا ما ذكره
في بيان اعني قوله اجمع فيه مثلان فان كيفية العضو حاله فيه والكيفية
بل هو تانها في القوة الالامة في تجميعها فكيف يلزم اجمع الحواس
وليس تكيف الا ان كلفه المحسوسة من اثر الالامة الحواس كما حقق في
موضع وان اردت بالامس القوة الالامة فتكون الالامة في المثلات
ايضا مجموع لعدم تانها اما انما على عدم الخادها هتبه كما كان سبب اليه
جمع واما بناء على ان التان هو الخاد في الماهية وهو الوجود في الماهية
فقط كاصح في السيد ولو سلم فلا نسلم اجتماع المثلين في الطيف وانما
الحال الصافي محل واحد بها كما في كلف السيد والقوة الالامة لا تصف
بالحرارة المحسوسة ثم قال ولما كان الالامة ذات كصفات كونها مركبة
من العناصر الاربع فيقدر ما يقرب من التوسط الاعتدالي يكون
ادراكه فكما كان اقرب كان ادراكه اكثر وانما لا يلزم من كون الالامة
من العناصر ان يكون ذات كصفات لان العناصر استقرت على كصفة
متشابهة في آخر المبحث من الامراض كما حقق في موضعه مثل ان الخاد
كصفات لكن لا يلزم من ذلك ان يكون ماهيا اقرب من الاعتدال العيني
الاراد كما فانه سيصح بان القوة الشامة في تميز من الحيوانات قوة

وهي في الانسان ضعيفة جدا والاشنان اقرب من الاعتدال منها انفاقا
فلا يكون ان يكون الخاد في القوة الالامة كونها اقرب من كانت اكثر
عدة لغتهم من الاعتدال على ما يشعر عليه قوله كون تان من الكيفيات التي
فوقها على ان يحصل اختلاف بين المحسوسات في غير هذه القوى
كلما تميزت كما يضافه في ما ذكره وما يتركب منها حسا ومغنايس
الاشنان والنزوق وهي قوة رتبت في العصب الخاد على حجم اللسان
فان العلوم من الاجسام الحاسة الخاططة للرطوبة العنيفة المعالمة اما
ان يكون من خواصها في حجم اللسان بواسطة الرطوبة وانما ان يتكيف
الرطوبة وما افاده الشارح شكله سعة انها اهم الحس الحيوان في الحس
فما سبب الخاد كما لا يخفى على من عرفت في ما يروى ما اوردته في هذا الباب
مناقشات لا يتصور في كونها واقعة وهو قوة رتبت في يدي مقدم التماسين
فحق الذي ومن كذا رده اما يتكيف هو او يوصل من خاد الى الخاد في قول
الى انفعال الالامة وقيل ان ذلك خطأ لان الالامة تصل الى العصب ويرى ان الخاد
الوحي صغير لا يتصل من الخاد بما يشغل تلك الاحبار الكثيرة والمسافة
المتباعدة فتدعى ان استطاد الرطوبة انتقلت من مسافة ما في فخره في الخاد
حصول من حرج وقت بين اليونانيين ودلهم على ان ذلك الخاد من المسافة
المذكورة انه لم يكن محول موضع المعركة رتبه والافضل من المسافة
وذلك كون هذه الحاسة في هذا الطور وتتم من الحيوانات قوتها في الالامة
ضعيف واعرض على ذلك الشرح في الشفا قال الحيوان ان يكون ادراكها الخاد
بالباصرة حينئذ يتخلف في الحيوان على ما يعلم ان المراد بذلك الالامة الخاد
لولا ان الحس الشامة لا ما قام الالامة صلتا وذلك حكم التوهم ان ادراك

الشامة لا يتوقف على حاسة خاد والوجه وهذا يظهر انفسه ان الشارح في
هذا المقام معنى على من يحصل الخاد في حواس التوهم والسمع ومن منطبعة في الحس
الصالح وهي شعور الاضواء والكيفيات الغائبة كما لا يخفى في الحواس بوسط
الروح الحامل لها والبرق وحله الروح المصنوع من طين الحس في الحواس
الغائبة من مقدم الدماغ المشتمل الى العظام واسحق وكيفية
الابصار فالطبيعيون ذهبوا الى ان الباصرة صورة البصر في البصر
ومعنى اخر الى انه يخرج الشعاع وقيل الاستدلال وقال المصنف
المستعملين للحس السليم وهي ما فيها رطوبة صافية شفا فاما يتنوع في النفس
علم اشراف في حصره على ذلك البصر الخاد لما يفيد كلف النفس مشاهدة
وقال رباب الانطباع الباصرة موزنة للالوان والاصوات اذ تارة
انطباع صورها في الرطوبة بين الجلد بين وقاضي صورة واحدة الى اللبني
وذلك التاد في حصره في الالامة التي الواحد شقين الانطباع صورة
فكل واحد من الجلد بين وقال الشارح ان هذا مستوفى بالاسمعة في
الفرق بين الصورتين انما يقع باختبار رجال الاحول ان حضور الصور
عن الباصرة يستدعي حصره الذي خلق السامعة فان اختبارها
يستدعي ان لا يؤثر في الصورة ووجه تفرق في حصره الحس في
فتنح الاذن حصرها لا يتصور السمع الواحد قطعا في كانت في
الحليلة قوة لوجوب تعدد المر في الالامة متطابقة فيها والالامة في
سحق فالمرم مثله فظهر صورة الاستدلال وعدم توجه النفس والفرق
بين الصورتين والفرق في ذلك الفرق من الخاد المظنونة على غير ما ذكره
توكن الصريح به ان النفس ليس كما يظن قول اوله في قوله الفريسي

صاحبها ان النفس لا تتغير في
الاشنان اقرب من الاعتدال منها انفاقا
فلا يكون ان يكون الخاد في القوة الالامة كونها اقرب من كانت اكثر
عدة لغتهم من الاعتدال على ما يشعر عليه قوله كون تان من الكيفيات التي
فوقها على ان يحصل اختلاف بين المحسوسات في غير هذه القوى
كلما تميزت كما يضافه في ما ذكره وما يتركب منها حسا ومغنايس
الاشنان والنزوق وهي قوة رتبت في العصب الخاد على حجم اللسان
فان العلوم من الاجسام الحاسة الخاططة للرطوبة العنيفة المعالمة اما
ان يكون من خواصها في حجم اللسان بواسطة الرطوبة وانما ان يتكيف
الرطوبة وما افاده الشارح شكله سعة انها اهم الحس الحيوان في الحس
فما سبب الخاد كما لا يخفى على من عرفت في ما يروى ما اوردته في هذا الباب
مناقشات لا يتصور في كونها واقعة وهو قوة رتبت في يدي مقدم التماسين
فحق الذي ومن كذا رده اما يتكيف هو او يوصل من خاد الى الخاد في قول
الى انفعال الالامة وقيل ان ذلك خطأ لان الالامة تصل الى العصب ويرى ان الخاد
الوحي صغير لا يتصل من الخاد بما يشغل تلك الاحبار الكثيرة والمسافة
المتباعدة فتدعى ان استطاد الرطوبة انتقلت من مسافة ما في فخره في الخاد
حصول من حرج وقت بين اليونانيين ودلهم على ان ذلك الخاد من المسافة
المذكورة انه لم يكن محول موضع المعركة رتبه والافضل من المسافة
وذلك كون هذه الحاسة في هذا الطور وتتم من الحيوانات قوتها في الالامة
ضعيف واعرض على ذلك الشرح في الشفا قال الحيوان ان يكون ادراكها الخاد
بالباصرة حينئذ يتخلف في الحيوان على ما يعلم ان المراد بذلك الالامة الخاد
لولا ان الحس الشامة لا ما قام الالامة صلتا وذلك حكم التوهم ان ادراك

صاحبها ان النفس لا تتغير في
الاشنان اقرب من الاعتدال منها انفاقا
فلا يكون ان يكون الخاد في القوة الالامة كونها اقرب من كانت اكثر
عدة لغتهم من الاعتدال على ما يشعر عليه قوله كون تان من الكيفيات التي
فوقها على ان يحصل اختلاف بين المحسوسات في غير هذه القوى
كلما تميزت كما يضافه في ما ذكره وما يتركب منها حسا ومغنايس
الاشنان والنزوق وهي قوة رتبت في العصب الخاد على حجم اللسان
فان العلوم من الاجسام الحاسة الخاططة للرطوبة العنيفة المعالمة اما
ان يكون من خواصها في حجم اللسان بواسطة الرطوبة وانما ان يتكيف
الرطوبة وما افاده الشارح شكله سعة انها اهم الحس الحيوان في الحس
فما سبب الخاد كما لا يخفى على من عرفت في ما يروى ما اوردته في هذا الباب
مناقشات لا يتصور في كونها واقعة وهو قوة رتبت في يدي مقدم التماسين
فحق الذي ومن كذا رده اما يتكيف هو او يوصل من خاد الى الخاد في قول
الى انفعال الالامة وقيل ان ذلك خطأ لان الالامة تصل الى العصب ويرى ان الخاد
الوحي صغير لا يتصل من الخاد بما يشغل تلك الاحبار الكثيرة والمسافة
المتباعدة فتدعى ان استطاد الرطوبة انتقلت من مسافة ما في فخره في الخاد
حصول من حرج وقت بين اليونانيين ودلهم على ان ذلك الخاد من المسافة
المذكورة انه لم يكن محول موضع المعركة رتبه والافضل من المسافة
وذلك كون هذه الحاسة في هذا الطور وتتم من الحيوانات قوتها في الالامة
ضعيف واعرض على ذلك الشرح في الشفا قال الحيوان ان يكون ادراكها الخاد
بالباصرة حينئذ يتخلف في الحيوان على ما يعلم ان المراد بذلك الالامة الخاد
لولا ان الحس الشامة لا ما قام الالامة صلتا وذلك حكم التوهم ان ادراك

Handwritten text in Arabic script, likely a continuation of the manuscript's content, featuring dense cursive script and some marginalia.

1

الصوم

والجزء واد في الميت التصديق هو انظر فلا يكون لها التصديق بل لها الحكم
النشئ من مائة في القضايا الشعرية وذلك في الافعال لا اعتبار
ولا حاجة الى النظر في الحكم فاشهر من ان لا يكون في الافعال لا اعتبار من
التصديق اريد بالتصديق ما يشمل الخيال ومن ذلك الخيال على من له
الفلسفة واما من ليس له ذلك فلا اعتبار بشانه بل لا يفتى في حكمه
لما خلق في هذه الدنيا في الحيوانات ايضا انها لو تفهم مجزأة كانت
او غيرهما فالحكم مطلقا سواء كان الحكم عقليا او عقليا هو النفس في
الوهم العقل انما هو معنى ان النفس هي التي تحكم وكلها وبواسطة استعمالها
كلها فاما انما هو العقل والوهم هذا الكلام غرضه ان النفس هي التي تحكم
وجوه الهم ان قد ذكر ان الحكم والمحرك مطلقا هو النفس والوهم كذا
وفي محله كذا وليس الجواز ان النفس هي التي تحكم ولو اضعف كون النفس هي التي تحكم
في الانسان ان لا يوجد في الحيوان الحي مع لافض كون الحساس في
هو النفس المجزأة ان لا يوجد في الحيوان الحي الحساس في نفس كون الحكم
بالحكم العقل في الانسان هو النفس المجزأة ان لا يكون في الحيوان الحي الحكم العقل
والحكم يلزم ذلك الحساس والحي في ان يلزم في الحكم العقل في الحكم
انه قد حسب ان لنا في القضايا الشعرية حكم العقل والنظر والوهم وليس ذلك
فان معنى قولنا ان الحكم العقل في الانسان ان لا يكون في الحيوان الحي الحكم العقل
حكم هذا المعنى اما جزاء اولنا وقد قصد بهذا الاخبار افادة الخطاب
فايدة الخبر كافي قوله بذكر الاسد غاية الامانة جعل فائدة الخبر هنا
ذريعة الى ترتيب او تفرع وهو معنى قوله المقصود في القضية الشعرية
الترتيب او التفرع وقوله الخبر فائدة سببا لقصده المباهة في القضية

كقوله

كقوله زهدا سد واما الحكم بالحد الذي مع اليقوت فن البين ان
المتكلم يتكلم ولا يقصد افادة وكيف يقصد ذلك ومن العلم
ان الحكم لا يتقيد بذلك ولا يقبله ويعلم انه كذا محض فكيف
يصير به الى الرغبة فلا ان حكمنا بالقضايا الشعرية كحكمنا
القضايا لانه نوع آخر غير الحكم والنظر فافهم هذا الشارح ومن
هذا التصديق حقيقة بان يدل بما يدل به وكل من لم يخلق لاجل الثالث
انه قد راد الحكم العقل الذي يحل لم يصل الى حد التصديق فيكون تصديق
ساذجا لا يصار العلم فيها واذا كان الحكم المذكور تصورا ساذجا لم
يماض التصديق ويحتملنا المتضاه اذ لا ممانعة بين التصور الساذج
والتصديق فكيف يتصور مع متضاه الوهم والعقل ومن جهة اياه
في احكامه هذا واهم ان المتضاه التي بين الوهم والعقل ليس بان
حكم احداهما حكمنا الحكم الا الحكم حسب الشارح بل بان يقع احدهما
عمل الآخر او بان مقتضى احداهما خلق مقتضيه الآخر هذا اذا
لم يعتبر الحكم حكم فظاهر عبارة المعص فيما ياتي باي من هذا واما
اذ اعتبر مقتضى متضاهة هذين الوجهين وبوجه آخر حتى
ان المتفرج يمتثل للبل او مقتضاه وخوفه وهو بان يغلب الخوف
على التامين وقضا العقل اذ الوهم تسما وراسية عظيمه ويختلف
العقل في امور غير محسوسة اذ حكمها باحكام الحسوسات فيعلم
هكذا اذ ذكره الشارح واولا ذلك في حصة حقيقة من ان الحكم
لم يبلغ الى حد التصديق فافهم يكون تصورا ساذجا لا ممانعة ولا
وصفه بالخطا فافهم كيف يقرب على التصور الساذج ان كان ما

وان لم يذكر كمالها
والتو ان الاصل
يذكر ويدرك

الحسوسات عليها اشار الى المعنى قوله حتى ان الذين يفتون قضاياها
يعلمون مقتضى قضائه ودايه يكرهون ما وراء الحسوسات ولم يتكروا
ان يقولوا بل اوهاهم وخيلناهم ونفوسهم لا ليس بل ليس من الجسم السطح
الظاهر ون سمكوا فزاد التي نزلها اشار شكا الله سبحانه في هذا
الموضع ليس شيء منها بشئ بل كلها مجموعها متافشات ففهمها حتى
من التصديق بها ومن الحساس الباطنة الخافضة للمعاني الجزئية التي يدرها
الوهم وعلمها مقدم البطل الآخر وهو التي يكون بها ذكر سائر اوراق
والاحوال الجزئية واعلم ان فرق بين الذكر والتذكر والشارح طامع بفرق
بينهما استعمل عليه الامور واعتصم على المعنى وقال ان الواهية في المثال هو خلا
ففتنته الى الخافضة دون الواهية ليس بذكر واما الفرق الذي افاده
بين التذكر والكسر والذكر بالفتح ففهم عدم يفرقه على ما لا يخفى على القارئ
في ظاهر كلامه هذا وقال المعنى في الاشراق اعلم ان الانسان اذا نشئ شيئا
وبما يصعب ذكره حتى انه يهتد عقلا ولا يتسلسل لم يتسلسل ان يتذكر
فليس هذا الذي تذكره في قوى بده والاماعات عن التذكر الموهوب بعد
السعي الباطن فطيلة او قد اصاب في الدعوى اذ انقطة السعي
على حكمه فافهمه حقيق قليل من الوهم الربط السيل زمانا طويلا
وكون ما ذكره في معرض الدليل لا من مناقشته ثم الخفي في الذكر ما
اليه في ما عني ما نذكر من الاما نعلم المشاؤون لما عرفت ولا ما
في الاشراق من ان عالم الافلاك يتصل ذلك وتوضيحه على ان
نفس الكائنات ان لا يكونا محض في الارض العلوية مصورة عنها
دفعه عند ابراهيم على نحو وجود جميع هيئاتها وحركاتها وسكناتها فان
الافلاك

الافلاك ابدعت متوشة جميع الكائنات وتلك النفوس موجودة
في سطوحها الحديثة واليس بالهم لشفا في الافلاك فافهمه
فمن متوش كالانسان ومقاربه وطايطه وما لا يمكن تبيينه كالأرواح
والطوفان من نفوس على وجه آخر كالفان حوال كل شخص على ما هو عليه
من الصغر والكبر والنشوء والنمو الى الزمارة ولذلك يرى الشخص
الواحد في النوم على هيئات مختلفة واذا انتفت الشواغل
الخارجية اطلعت النفس على النفوس المتوشة في الفلك فان
يقاها في الذكر فلا تحتاج الى التاويل والتفسير وان لم يبق بل
اشغل الخشي آخر فمحتاج الى التفسير التاويل والاشغال مختلفة
بحسب الاحدية والعادات في شخص واحد سماعي شخصي والتذكر
من هذا العالم باطلاع النفس على بعض الصور المتوشة فيه الذي ادره
بعينه او على قسمة كذا كادى فان كان طولها عرضا مقيما يدرك
كذلك ولا يتصور نقش مثله في سطح الفلك والمصن اورد
مثلا ذلك على ان يكون بالافلاك والاهمين الى ان الصور الخافضة في ذلك
ليست عظمه قايلا ان المور بالذات هذه الصور فلو لم يكن عظمه
لم يكن المور عظمه وان قيل بانها متوشة في جرم الفلك لا في سطحه
وان الفلك اعراض في كل بعض منها صورة شيء في هذا العالم
جميع صفاته اشكال الامر من وجوه اخر منها ان تلك الصور ان كانت
متوشة مع المقادير التي في زمان وجوده وحركته فليس الاثبات المحيرة
فيه نفوس مختلفة متغايرة غير متشابهة بالفعل لزم ان يكون عوالم
الفلك غير متناه لانها غير متناهية في الجسم النامي في كل ان من زمان

مقدار كبر سوا كان القوة كبرية او لم يكن وان كانت متعقبة ببعضها
منها لزم مع المنهج بل اخرج امتناع مذكور مقادير غير متناهية اللهم الا ان قيل
ذلك وقيل هذا كبر غير معلوم وكلاهما كما ترى لا يخلو عن وجه او يقال
ان يكون متعقبا على كبر مقاديرها والنفس يتعلل على تذكره بسيار مقادير
عالمها وما زاد ذلك من قوة العقل وهذا ايضا لا يخلو عن ضعف على ان القوة
يتذكر بها لانفسها وكنانة وايضا ما يتذكر ما يتذكر كبره صفة بالحواس
لاستقوتها حواله توش الحواس وكل من الحواس لها طه موضع من الدماغ
لحشون بحيث انه لا يكون في ذلك الموضع غيره كما علم من عتقها لها على ما في
الثلويات والجماعة او لا يكون ذلك الحشون غير ذلك الموضع على ما علم من قوله
بعود ذلك واختصاصها بعواضها على الوجهين يشكك ما ذكره في الاشلاء
ان محل الخيال الروح المصوب في البطن المقدم لاسيما الجانب الاخر ومحل
الوهم الدماغ كله لكن الاخص منها الخوف الاوسط وسلطان الخيال في
الحس الاول من الخوف الاوسط اذ على هذا يتوارى بعض تلك القوى على محل
واحد وفعل ذلك الحشون اختلاصه سلامة ما سواه من الحواس وبذلك عرف
تعارف القوى واختصاصها بعواضها كما شهد به التجربة واعلم انه ذكره في افان
بعود كلاله وهذه القوة لا يتوضو الطبيب لغيرها وذلك لان مضادها
تأبى لمضادها افعال قوى اخرى من الخيال والذكر الذي يستقر في الطبيب
انما يتفرق في القوى التي اذ الحشون مضمرة في فعلها كما في ذلك مضادها فان كان
المضمة على فعل قوة بسبب مضمة خفية فعل قوة اخرى كانت تلك المضمة
يتبع سؤمزاج اوفساد تركب عن مضمة ان يعرف ان الحق تلك المضمة
بسبب سؤمزاج ذلك العضو اوفساد تركب عن مضمة ان يعرف ان الحق تلك المضمة
على القوة

حال القوة التي انما يلحقها بواسطة اذ اعرف حال التي يلحقها بغيره
هذا كلامه وفيه اعراض بان طريق الحقبة لا يتيسر في الوهم الذي لا يلحقها
بعبارة او قول ان اريد بقوله لا يتيسر طريق الحقبة في الواهم ان لا يتيسر
معرفة المحل الذي يلحقه الواهم بالحقبة فوجه ولا اعرف في ذلك
بذلك ان غاية ما ذكر ان الطبيب لا يتيسر في الدتق في مضاد افعال القوى
يتبع مضاد افعال قوى اخرى ولا يلزم من ذلك انه لا يمكن معرفة محله من
او بالحقبة وان اريد ان لا يتيسر بالحقبة معرفة المحل المحقق بالواهم
الصناع اذ يتبعه مضاد افعال قوى لمضاد قوى اخرى يستلزم اشتراكها
في المحل حتى لو كانت مضاد افعال الواهم تأبى لمضاد افعال قوى كثيرة كان
محله على تلك القوى فلم يكن الواهم على محله خصوص وان اراد ان الحقبة
لا يتيسر في معرفة محله الواهم مطلقا في كل افعال مضادها فانه لا يلزم اما ان
يكون يتبعه المضاد لمضاد يستلزم لا تقاد المحل او لم يكن فعل الثاني افعال
من معرفة محله بعض تلك القوى بالحقبة ولو عبارة فانه على امتناع
تلك المعرفة بتلك الطريق في كل الاوقات لا يتيسر ذلك الطريق فيه انظر اذ في كون
مضاد افعال الواهم تأبى لمضاد افعال قوى اخرى يدل على ان محله
وكيفية طريقه ذلك ان لماعرض سؤمزاج محله الخيال واخلى مضاميل فعل الواهم
ايضا فيعلم ان هذا المحل مشترك بينهما وكذا في القوى الباقية وهو يدل
ذلك ما خلفه من الاشارات حسب عالمه وما خلفه من الاشارات
لما كان محله محله القوى المذكورة وقد علم الطبيب محله وكيفية افعاله
لم يتجس الى معرفة محله الواهم اذ باصلاح محله يصح ان يقول ان الشئ
الجليل والمجادل القليل بعد ما حشي وعنى كتاب الاشارات



هذه وافاده حارا لمفسر المعاني الفاظه وقال عاشا وعبادة الاشارات
الشائعة الوهم وانما الامام علمه لكن الاخص بها الخوف الاوسط
بن الاذ والمحل يعرف فان جميع القوى التي للنفس ليست محلا لها ولا
ذلك ما ذكره المحقق الطوسي في شرحه حيث قال ان الفاضل الشارح
ذكر ان الشيخ قال في الشفاء في الفصل الاول من المقالة الرابعة من
الكلام في النفس ويشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمخيلة
والمذكورة وهي بعينها الحافظة فيكون بزانها حافظة وطراها واقعا لها محلة
ومذكورة فيكون محله على الصور والمعاني ومذكورة بما يشيئ في محله
واما الحافظة فو قوة خزانها فيكون حكاية الفاعل وذلك يدل على اضطرابه
في هذه القوى وقول قد قال الشيخ قبل كلامه هذا متصلا به هذه
القوة المكنية بنى الصورة والمعنى ومن المعنى والمعنى بانها القوة الوهمية
بالموضع لا من حيث يحكم بل من حيث يعمل ليصل الى الحالم وقد جعل مكانه
واسطه الدماغ ليكون له اتصال بالخارج المعنى والصورة وهذا محله صريحا بان
حاصل المقرفة والوهمية عضو واحد ومن هذه القوة الواحدة بالادراك
لا يتصل بخلق فاذن صدور فعلين مختلفين هما الادراك والتفكير
عن هذين هو جسم واحد يدل على اشتراك ذلك الجسم على قوتين مختلفتين
وهذا شئ لا يمكن ان يكون شئ اشتراك في نفس واحدة من قوله الوهمية
بعينها المفكرة والمخيلة والمذكورة اجمعها واحدة كيف والمذكورة
التي هي الحافظة على ما ذكر من قبل لا شك في انها الحافظة التي هي مضمة اخرى
الدماغ وليس بالانفاق هي الواهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك
ان الجسد الذي ينسب اليه العمل والفكر والمذكورة والحق هو الوهم كما كان
مبذرا

مبذرا الجسد في الانسان هو الناطقة ولذلك جعله رئيسا حاكما على القوى الجوانية
فاعرف انشاء الله تعالى اوسل عن يعرف المحل الثاني للجوانية قوة
شوقه ذات شصيق منها شبهوا بانه جيل طلب الملام وشبهه جيلت
لوفهم الملام وهي محلة على انها باهية وهو قوة اخرى محلة على ما يشاء التركيب
متيقنة في الفضلات على الاعضاء الخرب الاوتار وشفج العضلات واد
قال الشارح اعلم ان الحركات الانشائية لها مباد مرتبة بها على الحركات
القوة المخبركة وهي الخيال والوهم في الحيوان والعقل المحلى في سبطها في الانسان
ولها قوة الشوق فانها يفسد عن ادراك الملام والمنافى وهي الرئيسية
الحافظة في القوى الحركية كان الوهم هي الرئيسية في الحركية وقد املت بعضهم
بينها وبين الحركية الفاعلة قوة اخرى هي مبدأ الحزن والامام الحزن بالارادة
والكره وهو الذي يفسد عن التردد وقد ثاب في المحرر وقال لا محال لشوقه
ليس نوعا آخر وقول في ثب اما اولافان الخيال كما ذكره من القوى الحركية
بل من القوى الحافظة واما ثانيا فاحتمال ان يكون القوة الحركية هي النفس المسترك
في الظاهر ان الحركات الجوانية هي من هذه النفس بل في ذلك انفسه انشاء
لذلك عندنا وجها من طبعها ميل قويا الى الخير والبعد عن الشر الى الكفر عن قوله
وربما يعمل الروية فيجوز ان المصلحة في تركه فخذ فيها ميلا فاما الاول اذ اعيا
الخلافة وربما يميل فليكن النفس مع بقا الجبل الاول الحزن من غير ترك
فيمر بما يميل الجبل الاول فيترتب عليه الفعل وقول في الجبل الاول المتعلق
بالفعل حال وجوده الجبل الثاني المتعلق بالترك واستقامة اجزاءها
والجيب بل ليس يجب انه فسر الشوق بالجبل وكيفية معرفة استعماله في الشئ
الواهم متشاق الفعل والترك على حالة واحدة ثم يخبر بان قد يقع الجبل في الشئ

المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلية الفناء الى مريم وروح متو
في شان مريم احضنت نجما فتخبر فيها من روحانية بعين النطق
الى هي من اوار الله تعالى الفاني لاني ابن من الله مشرقا لانه
والذي الله عز وجل اراد ان يخلق من طين من الارض والسموات
بسطة كلام لكن فيقول الحق معنى عن الاطالة والى بكثرة الاشارة واما
جد فيما يلي من كلامنا في ذكر جنسها وجنسها فعلى
وجعل من الناس طائفتين ان هذه اى النفس لثانفة عن جنسيتها وهما انها
التي تارى تعالى وقولها لا يبعد فان الله واحد من جميع الوجوه ط
سببا في فلا يشترك احد في النوع والجنس والفصل والاعراض التي يلمز
حيث انه واجب وانفس كثيرة بالعدد مستشارك في النوع والجنس والى
دليل كثر ما بالعدد اشارت به ولو كان نفس واحد وعمر واحد لكان واحد بالكل
منها جميع ما يشركه الاخر ولا طلع كل الناس اى كل واحد من الناس على جميع
ما اطلع عليه الكل وليس كذلك قال الشارح واورده عليه ان لا يفسر لزوم ذلك
ان اردنا لادراكات المتوقفة على الآلات لكون ادراكها مشروطا بتلك الآلات
فلا بد منها الا بها وان اردنا لادراكات الغير المتوقفة عليها اطلاق علم اشراك
الكل فيها الا ان كيف اشراك الكل على علم بذواته لانه لم يخرج الى الآلات فيقول
اذا التفتت النفس على الكل كان جميع الآلات ذات واحدة فيكون تلك الذات
من كل الجميع تلك المورثات جميع الآلات فاذا كان نفس واحد وعمر واحد
كان من غير ضرورة يشترك في عمره وبالعكس وهو ظاهر اقول ما بعد ان قال
كلامه وليس كما هو الاقوال بل بالذات مستطوع في بعض الكتب والى بحسب
من كثير من الصلابة فلا عن النفس وبعض الشارحين من على الشارح وانما قيل
لا يلحق

لا يلحق بالاعاقل ان يفتتح نفسه به وانه يفتتح بعينه قال لاحلها كانت
الادراك بالآلات كانت من حيث تلك الآلات موزنة تلك المراكبات
فلا يلزم كونها من حيث تلك الآلات فذلك لما لا نقول ان ارض الجنة القليلة
فلا يلزم كونها من حيث تلك الآلات موزنة كون الحد تلك الآلات من حيث
هو متغير ارضا اعتبارا على تقويم وجوده يكون الحد بكل الكثرة من تلك الآلات
الاخرى بالذات ضرورة فرض وجود الحد بكل الآلات من حيث انه متغير
فوجود التقيد ايضا ويكون المركب من الذات وهذا التقيد خارجا
منها ومن قصد اخر بالذات فيقيد بالانفس بالذات وقد فرضت متحد
والا ارض بالحد التقيد فلا ينافي الاتحاد في الادراك ضرورة ان الاتحاد
الواحد خاص ومنه افعال متعده بالآلات مختلفة كان هو افعال لكل منها
يولى الى التقيد بذكر المحسوسات القاهرة والباطنة بالذات متغايرة
ومع هذا هو المورث لغيرها واولا في قوله كون الحد تلك الآلات من حيث
ميتو امر اعتبارا بنظره لا يفتي على ان ادق فطانه انه اذا اتفق لهما امر
في نفس الامر كان متصفا شعلي ذلك الامر في الواقع وبما وصيه
تقديره بذلك ويكون الموصوف به من حيث انه موصوف امره والى
في نفس الامر المتكبر من حيث انه اسود امره اذ في الواقع لانه امر
وكلما النفس من حيث انه ذات هذه الآلات وكلما في قوله وقد فرضت
متحدة لانه ان الادراكات انها فرضت واحدة لحسب الذات فلا ينافي
ذلك ان يكون لتلك الذات الآلات كثيرة فحيث اذا اخذت حصص بعضها
يكون متغايرة لهما اذا اخذت حقيقة ببعض اخر منها كيف ولو صار ذلك
سببا لتعدها لكان نفس زيد متعدها الا بانها من حيث انها ذاتي متغايرة

وكلاهما باطلان اما الاول فلما سياتي واما الثاني فقلنا ما يوافق
اما ان يكون بالموت او بولوا زنها او بغيرها الميزة المحضة في الحيل والذات
والمكان والفعل والانفعال والنباتات الحسية من قبل الحيل او ما هو متغير
الشيء متغاير نوعا متفق فلا يجوز التميز بالموت ولو زنها ولا مكان ولا حيل لانه
مجرد ولا فصل ولا اتصال قبل البدن ولا نباتات حسية كما يكون بغير البدن
وقطع المتعلق عنه فلا يجوز التميز بغيرها من المحضة فيها وفي هذا المصنف انما
قلنا لا فصل ولا اتصال قبل البدن لان ان فصلها هو البدن وافصلها
دون بعض فخرج الى المخرج وهو محض في البدن وفيه نظر كذا النبات
وبالجمله ذهبوا الى انواع الممكنة الافراد لا يكون الاماديا اي متطابقة
او متعلقا بها واولا ان اريد بالمادة البيوت الجسمية فلا بد ان كل نوع
الافراد لا يكون الاماديا بل هو المعقود وقد ذهب النعم الى الاتحاد اريد
كثرة من الاعراض الخاصة في المجرى كالمعلوم والكميات النفسانية وان
بها الموضوعات من الجسمانيات وفيها شبهة ان يكون لكل لابل من عدم
النفس لوان كونها قديمة متكررة مائة في اوجده متشعبة في كل حال فلو كان
اعلم ان الشيء الواسع في النبات المستلزمات ان كل واحد من نوع واحد
يختلف ليعمل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة الفاعلة فلا يفسر
المادة لم يتبين الا ان يكون من جنسها ان يوجد شخصا واحدا حاصل ما
انتمى الافراد نوع واحد لا يكون الا بسبب طاعة فلا يكون ماديا بغيره
وهذا على تقدير تامة ليدل على اشياء هو النفس قبل البدن واعتنى الامام
عليه السلام على ان لا شيء المتأثرة لو كانت متشابهة لكانت افعالها المتشابهة
مختلفة الى افعال اخر ويسمى واجاب عنه الحق العظمى بان الشيء الذي لا يكون بذاته

وكلاهما باطلان اما الاول فلما سياتي واما الثاني فقلنا ما يوافق
اما ان يكون بالموت او بولوا زنها او بغيرها الميزة المحضة في الحيل والذات
والمكان والفعل والانفعال والنباتات الحسية من قبل الحيل او ما هو متغير
الشيء متغاير نوعا متفق فلا يجوز التميز بالموت ولو زنها ولا مكان ولا حيل لانه
مجرد ولا فصل ولا اتصال قبل البدن ولا نباتات حسية كما يكون بغير البدن
وقطع المتعلق عنه فلا يجوز التميز بغيرها من المحضة فيها وفي هذا المصنف انما
قلنا لا فصل ولا اتصال قبل البدن لان ان فصلها هو البدن وافصلها
دون بعض فخرج الى المخرج وهو محض في البدن وفيه نظر كذا النبات
وبالجمله ذهبوا الى انواع الممكنة الافراد لا يكون الاماديا اي متطابقة
او متعلقا بها واولا ان اريد بالمادة البيوت الجسمية فلا بد ان كل نوع
الافراد لا يكون الاماديا بل هو المعقود وقد ذهب النعم الى الاتحاد اريد
كثرة من الاعراض الخاصة في المجرى كالمعلوم والكميات النفسانية وان
بها الموضوعات من الجسمانيات وفيها شبهة ان يكون لكل لابل من عدم
النفس لوان كونها قديمة متكررة مائة في اوجده متشعبة في كل حال فلو كان
اعلم ان الشيء الواسع في النبات المستلزمات ان كل واحد من نوع واحد
يختلف ليعمل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة الفاعلة فلا يفسر
المادة لم يتبين الا ان يكون من جنسها ان يوجد شخصا واحدا حاصل ما
انتمى الافراد نوع واحد لا يكون الا بسبب طاعة فلا يكون ماديا بغيره
وهذا على تقدير تامة ليدل على اشياء هو النفس قبل البدن واعتنى الامام
عليه السلام على ان لا شيء المتأثرة لو كانت متشابهة لكانت افعالها المتشابهة
مختلفة الى افعال اخر ويسمى واجاب عنه الحق العظمى بان الشيء الذي لا يكون بذاته

وكلاهما

قوله لا شك فيحتاج في الشك الى شي لا شك بانه واما الشئ الذي هو الشك فيكون
فلا يحتاج الى قابل بل يحتاج الى ما على كثره وانت فيها بما فيه لانه اذا كان في نوع
الاوحد احدى المادة المتكثرة لانه في نوعه والآخرى عليه وبذلك يكون في كل
الافراد يحتاج الى شئ يتلخص في كل واحد من خصوص المادتين المتكثرتين
خلاصة القول في المادة واحدة في ذلك بان مواد الافلاك متغايرة بالبنية والنوع
كلها يعنى نوعه ونوعه مخصص في فرد واحد من الاشخاص العنصرية فكل
المتكثرة التي تلحق هي المادة الواحدة كالمتمثل الواحد من الماتر في بعض حرة
بالنوع الآخر سواء والشخص من الماد واحد فالسؤال انما هو لو كانت
المعدودات اللاحقة بالمادة العنصرية لشخصات لها وهي في المواد
لشخص واحد قابل وان شئ من هذا الجواب لا يوجب الاغراض من كلامه في
بل هو جواب اخر من ايراد الامام واقول في كلامه انما هو في الجاهل الا
في قوله اذا جاز في نوع من الامور وهو ان يقول المادة المتكثرة انما لا
فانها لا كانت في ذاتها واحدة ولا كثيرة ما كان يصير كثره بعد ما كانت
واحدة وبالعكس وهذا معنى قول المادة المتكثرة انها خلاف غير ما هي
فان الواحد المعنى في ذاته عز قابل للمتكثرة لا غير من الكثرة في ذاته
ذلك على ان لا نسلم ان المادة نوع حقيقي والحكم وكثيره الذي في الشئ في قوله
والآخرى كثره فان الحق الطبيعي هو شخص الذي لا يكون قابلا للمتكثرة
بذاته كما ينادى عليه كلامه في شرح المشايخ اورد على كلامه ذلك الفاضل كلامه
قال قول الحق ان معنى كلمة الشئ ان النوع المتكثر الافراد يحتاج في كل شئ الى
المادة لا في كثر المادة والاول اهم من الثاني لان كثره اما ان يكون العنصر
المواد كما في الافلاك او كثره العوارض اللاحقة للمادة الواحدة كما في حيوان

كيف

كيف وهذا استد الشيخ اختلاف الافراد الى العلل وكما بانه لا بد من النوع
انما هو العلل اعني المادة فلا يحتاج الى المادة انما هو لثبوتها في العلل
لكن الافراد لان كثر الافراد تابع لكثرة المادة فلا بد من سوال الامام عن اصل
وانما الشئ بالاحتياج الى المادة لان اختلاف تلك الافراد ليس بالمادة
بل بالعوارض فلا بد لها من محل وليس كذلك هو الشخص بل هو كثره بعد اقول ذلك
ع ولم لا يجوز ان يكون هو عوارض الشخص ذاته وعدم حصوله لا يعنى امتناع كونه
محلها لعوارضه وانما مقتضى ذلك لو لم يعمد عارض الشئ عليه ومن البين ان
كذلك ايضا في قوله لان كثره اما ان يكون كثره للمواد كثره لالامام ان يقول
اعني كثره المادة كما هو اعني ان يكون كثره لها ذاتا او بعوارضها او في كل واحد
كثرة الاشياء المتماثلة حاصلة فان الكلام في كثره مادة الامور المتماثلة وبذلك
متماثلة والعرض ان كثره الاشياء المتماثلة بالمادة فيكون للمادة مادة اخرى
سسم ثم قال والخال في لان كون الخال حاملا للشخص الخال من غير الخال
هو الخال الخال والشخص وعوارضه ان الخال متعريف بالخال ولا عكس اقول
في بحث لانه لما جاز ان يتلخص الشئ بالامور الخال في كثره في التماثل كثره
بالنساء المكتسبة من البون بعد الفارق كما صرح به الشيخ فلهذا يجوز ان يتلخص
بالخال في الخال لا بد لتقديره من دليل ثم بعد قوله ولا عكس قال في حصر
ان كثره العوارض تلحق بالواحد من غير عكس وان فوجد كثره في عوارض الشخص
من الاول ثم في الامور متكررة فيحصل منه كل منها ما يقابل الحاصل من
واحد من كثره الاشياء لان الواحد هو الواحد المعروض هو العنصر واحد كما كان قبل
الشيء بل هو كثره الاشياء مع اخر وايضا من كثره ثم قال والمعتبر من
الثاني تاليف امر واحد من كثره عوارض لكل من الامور فان قيل اذا كان

فان الثاني وتلزم الاشارة الى عوارض شخصية لا نوع لها او يمتنع فيها
في فرد اما ابتداء وفي بعض المراتب واقول فيه بحث اما الاول فان الشئ
الثاني هو ان يكون اختلاف العوارض الشخصية عايبا بها والمخبر المتكثرة
هناك انه ليس كذلك صرحه اشراك الافراد في النوع ما يعرض شخصها
وحاصل الجواب ان تمام ذلك المخبر وليس هو الشئ بل هو المراتب
حتى يلازم في الجواب انما تلزم الاشارة الى العوارض المتكثرة اما ابتداء وفي
بعض المراتب وانما التاليف في الشئ الاول واما ثانيا فانه لو كان الشخص
كل فردا له عوارضه لا هو نوعه في غير هذا الشخص لزم ان يكون فردا من
الافراد بعوارض واحد ومن البين انه ليس كذلك فانه قد يميز شئ عن
بعض الافراد يعني وعن بعض اشياء اخرى ثم المصل اشار الى بطلان
من الثاني وقال لا يصح ان يكون واحدة من الماتر في شئ من نوع على
الامان بعينه فان الوحدة بعد التعلق معلومة بالاطلاق لما قد مره في
يكون قبله وذلك لسياسة اقتسامها وهو محال فان ما ليس له حساب لا يجوز
بل هو جازم مع البون أي بخلاف البون اذا تم استعداده ليقولوا في
رايت قبله مستعمل للاستعمال من البون من غير ان يتفق هناك
فلا يتصور من حصول النفس الناطقة عند استعداد البون من غير ان يتفق
من وانها وعند ذلك ليل بدل الى قسم النفس فتوزع مع الجواب عنه
فتقول لانه ان يكون على البسيط بسيطا وعلى الحادث مركبا فلا يتبع
الحادث ببسيط وقد ثبت ان كل نفس ببسط فلا يتبع من النفس الحادث
اما ان على البسيط ببسط فلا بد لو صدر البسيط عن العلة المركبة فلا يتبع
اما ان يكون كل واحد من تلك العلة مستقلا بالثاني ولا يكون الاول

من ان الامور
المجردة هي التي لا يكون
كثرتها
استد

واحد مجرد عن المادة وعلاقتها لا يمكن للماتر كثره اصلا لان كثره في ذاته
غير معقول كما هو معقول امر متغايرة اليه فرع وجوده فلا بد ان يتعلق وجوده
واقول في ما من من ذلك ان يكون وجوده مقبلا بان ذات علم الامور
اليه ولا يجوز في ذلك اصلا ولو كان ذلك فهو له ما عارض الامور المتغايرة
الى المادة لا نوع وجودها ايضا وانما قول فلا بد ان يتعلق بوجوده مادة
مما سبق ثم قال ايضا انضمام الامور المتغايرة الى المعنى المجرى الذي يتلخص
القيمة لا يوجب حصول امر متكررة فان جميع تلك المقاربات متفق الا
فيحصل من جميع اشياء وعوارضها تلك الامور التي هو في العنصرية
فان كلامي تلك الامور من غير المتكثرة وهذا قول اخر نظر اما الاول فلا بد ان يكون
الامر الواحد المجرى كلياً وهذه الامور المتغايرة متماثلة فلا بد ان يكون انضمامها
في الافراد المتعددة ولا يحصل من جميعها شئ واحد قطعا واما ثانيا فلا
ان كان شخص السوي في المنضم اليها تلك العوارض بذاتها لزم ان يكون
شخصا واحداً لو كانت قابلة للتسمية وعرض انضمام كل من تلك الامور
المجردة لزم ان يكون كل من تلك الاشياء التي هو الخال لان ذات
الهيولى حاصلة في كل منها والعرض ان يتلخص الشخص المذكور وهو محال
لما كان احد لا يتلخص على الفيل وان كان سميتها لغيرها انها وهو يورث في المادة
فلم لا يجوز ان يتلخص بسمة نوعه احده على ذلك من غير مقدار الى المادة
فما ساء استد او حقيق او هي من اشياء العنصرية ثم قال فان قلت ان
تلك العوارض ان كانت لاختلاف عوارض اخرى وهكذا لزم التسوية ان
كان لها هيئاتها لزم ان يكون شخص كل فرد نوعا مخصصا في شخصه وبذلك
ضرورة اشراك الافراد في النوع ما يعرض شخصها كاشك في دفع قلت

لما

التحارب باطل صحت الفاعل وهو ايضا باطل لان المستعمل بالشيء ان كان
بعض الاحكام يكن مافضاه على غيره وان لم يكن شاعها مستقلا فاما
ان يكون لكل واحد منها تأثير في شيء من ذات المعلوم فيحصل من
المعلوم بتمامه او لا يكون كذلك والاول مستلزم تركب المعلوم على الذات
ان لم يكن بعض المعلوم عن بعض اجزاء هذه لزم الخلف الاول وان لم يكن
بعض المعلوم على ذاته عن شيء من اجزاء هذه فان حصل في هذه عند
احد اقسامه يكن حاصلا عند الاتفاق يكون هو هذه لوجود ذلك البسيط
لم يكن المكي الموضع على هذا الصادق لانه لو لم يكن له لوجود لا يكون
موجودا فاما ان يكون بسيطا او مركبا فنقول الكلام اليه ونسمي اما ان
بسيطا في صورته عن هذه المكية وان كان من كذا في صور البسيط
عنه وان لم يحصل عند الاجتماع فانه لم يكن حاصلا من المكي المكي المكي
كالممكن شيئا من الاجزاء فانه لا يمكن شيئا من اجزاء هذه ان يؤثر في شيء
من ذات المعلوم ثم ان ثبتت تلك الاجزاء عند الاجتماع مثل ما كانت
فقد وجب ان لا يكون للملك تأثيرا صلا واما ان الملك الحادث في ذات
عنه مركبا فلا يتا وكما تبين بسيطا لزم الدور والسم والنال باطل
فالقول منته اما الزوم فلان هذه على تقدير بساطتها لا يجوز ان يكون
قدمة والاولم خلف المعلوم عن هذه فهو حادثه ولكل حادث بسيط
هذه حادثه بسيطه وتقبل الكلام اليه ونسب ثم لا يبقى ان المقدمه
الاولى يلزمها ما ثبت في المنطق لا شيء مما ليس على البسيط فيمكن
فستفهم قياسه كل كل حادث على هذه مركبة ولا شيء مما عليه مركبة
يمكن بسيطا فيخرج من الشكل الاول لا شيء من الحادث يمكن بسيطا
وقد ثبت

احد

وقد ثبت ان كل نفس بسيط **البسيط** قال المشايخ اعلم ان
نسبة المجرى الى الموضوع باعتبار حقيقة العقل ليس حجة واعتبار حقيقة
في نفس الامر مادة واقول يلزم مقتضى هذه الحقيقة ان يكون كل
حده وليس كذلك بيان الملائمة ان ما في نفس الامر ما في الخارج او في
والنسبة التي المذكورة ليست في الخارج كما هو مقتضى مقتضى
في نفس الامر بكونها في العقل فوج بصرف على كل مادة انها متحدة في
فيلزم ان يكون حده واما بطلان اللازم فلان المادة قد يتألف الحجة
مثلا اذا قلنا الانسان حيوان فالايمان يكون مادة تلك التعريف
الوجوب وليس حده لها بل حدها الامكان ثم قال والجوهر عنه بهما
تلك الكيفية لكن في محو الغايب هو الوجود الحائلي واقر هذه الحقيقة
يقول لا يثبت العقل بل واجب وممكن ومحمض والاطمان معنى قوله
فالواجب ضرورة في الوجود للموضوع وقس على قوله والمنع ضرورة في العدم
وقوله والممكن ما لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه الا ان التوهم يترتب
واجب ان يوجد من غير ان وجوده يردون ما ذكرناه قال المشايخ الغرض من
تعريف الواجب تعريف الوجوب بضرورة الوجود فان تعريفه بوجوب
بالشيء مستلزم تعريف الجبدا بالبداء واما اذا اردت تعريفه بصدق عليه
ذلك التوهم فلا كما اذا هو في المناطق بالاضامك وارتدت به تعريف النوع
الذي يصدق عليه بوجوب المناطق وهو الحقيقة ليس تعريفها بالمشق بل المعنى
هو النوع الذي يوجب المشق وقس على ذلك اما اوله فلان الاستلزام ع
ولم يعتبر في التعريف ما يقتضي ذلك واما ثانيا فلان ان اردت قوله وارتد
به تعريف النوع انه تعريف للنوع فليس النوع فليس النوع ان يكون تعريفه للنوع

يكونان واحدا في ذلك ظاهرهما واعلم ان الشارح يقول من اين كونه
في بعض تصانيفه ان هذا البرهان صحيح استحالة وجوده واجبي متشابه
في النوع ومن الخارج في العقل ان يكون في الوجود واجبين نوع كل منهما
مختص في فرد يستلزم في وجوب الوجود فثبت الاحتمال ان كان مشعا
كان استماعه بغير هذا البرهان ولم اقتضيه الى الا ان ثم نزل عنه ان لا
الكشف ان قد الواجب محال مطلقا اما ان كان نوعا واحدا فلهما
ان كان فرع كل منهما من خارج النوع الآخر فلان وجوب الوجود يجب ان
ان لا يكون نفس حقيقةهما والا لكان نوعا واحدا فلهما وجوب الوجود
لاختلف وان لا يكون دخلا في حقيقةهما والا لكان الواجب مركبا
فلو وجب وجود واجبين من نوعين لكان وجوب الوجود عندهما لازما
لكل واحد منهما ثم قال واولا لئلا يكون لغيره ان يكون هناك خفا في
مختلفه بصرف على كل منهما وجوب الوجود في لا يكون تلك الخفا في
لنا الا لنوعهم واحد هو في لهما فان اراد يكون وجوب الوجود واحد
ذلك النوع الذي هو وجوب تلك الخفا في فلا يستلزم ومن ان يكون نوعا
واحد لان ماهو نوع تلك الخفا في لا الوجود وان الادب تلك الخفا في
انفسها فلا تسم الوحدة واقر هذا البرهان بضرورة الادلة رد بين
اقسام ثلثة لازما لها فانه قال هذا النوع المعلوم من واجب الوجود
اما ان يكون نفس ماهية الافراد او حدها او خارجا عنها وهذا الحصر
ثالث اذكر مقدم قيس المعالجة من الخيارات للخروج من احد الاقسام
الثلثة المذكورة واستار الى استحالة التسميات الاخرى في التسم الاول
حقا والشارح لم يستعمل التسم الثالث وكان هو ما ذكره المصنف في الخفا

المناطق بل هو الذي لا بد عليه وان اردت به تعريف لما صدق عليه النوع فهو
الاتحاد في غير مكنته انما قام من العقل والممكن فيب ويخرج بغيره في
هو ما يب وجوده والممكن لا يكون وجودا من ذاته او لا يقتضي الوجود
كان واجبا لا يمكن ان يكون من سبب يوجب وجوده على العدم والسبب اذا
لا يتوقف على وجود المسبب اي لا يمكن الخلف وكل ما يتوقف عليه الشيء فلهما
في التسمية ارادة كان او وقتا او مكانا او معا واولا قايلا او غير ذلك
ثم اشار الى معنى الوجود والعدم وقال واذا لم يوجد السبب يتا بعض
اجزائه لا في كل الشيء فسيب العدم الختام احدا سباب الوجود او غيرها
وسبب الوجود فحق جميع ما يتوقف عليه من ارتفاع الموانع كما قال واذا
جميع ما يتوقف في وجود الشيء واق جميع ما لا يتوقف وجب الشيء ضرورة
جميع ما يتوقف على الامر الذي لا يخرج عنه شيء يتوقف عليه فالتفسير شامل للعقل
البسيط **البسيط** فيكون الواجب لان افانته الوجود
والحالات على هيكل المكونات نسبة افانته الشمس الا ان كان على الاجسام
الفايز لهما بل افانته نسبة باقائه وهو واقعه في السما الواسعة فتا سبب
الشمس الحقيقي في الهيكل الرابع وفيه فصول خمسة عنوان اشان بواسطة
الشمس وقائمة فصل الجوز ان يكون سبيبا بها واجب الوجود لا يتا
اشتركا في وجوب الوجود وكل مشترك في هذه اثنا او عينا فلا بد من
بينها اثنا او عينا وجوديا او معهما ليجب ان يكون في احد الواجبين او
كلهما فارق موقوف توقف وجود احدهما او كليهما على الثاني وذلك
ينا في الوجوب الذاتي فانه ما يتوقف على الشيء فهو على الوجود فلهما
اللان واما بان الزوم فانه لا يمكن ان يكون شئان لا يتا في بينهما فانهما
يكونان

مطلوب في الثاني وهو ان يصدق الوجود على مدقاه متباينين حتى ان
الوجود عليه لا يميز عن السلب بل يستدعي ان يكون موجودا او لا
ذهب المحقق الى ان الوجود مفهوم واما سادسا فلانه اذا لم يكن
قيام بالموجودات لم يصح ما قرره الاول من سائر محضه وافتراده قايمة
بالغير فيكون آخر كلامه في الاول انه لم يكن يكون تحت غيره بالوجود محاذ
وقد حقق في كتيب الكلاية والمحكمة ان لفظ الوجود معنى يدبرها مشركا
بين جميع الموجودات من الواجب والممكنات ويعلم بدونه ان كثر من
موجود بذلك المعنى بل التوابع الواجب هو الوجود المطلق من حيث
العقلية ومنها ان من المعقولات انما يشاهد في لا يحدى بالامر في الخارج ومنها
ان ينقسم الى وجود الواجب والممكن والقديم والحادث ومنها ان تكون
تكثر الموضوعات ومنها ان يكون التشكيك وجميع ذلك مما يستحيل ان
تتعلق بما يتصور لظواهره علوا كبيرا وبالجملة التوابع الواجب هو الوجود
المطلق بمعنى على اصول قاسدة مثل كونه واحدا بالتحقق موجودا في الخارج
مضغ العدم لذاته ومستلزم لبطان امور انفق العقل عليها مثل كونه
اعرف الاشياء مشركا بين الموجودات بقوله لا التشكيك محدودا في ثنائي
المعقولات وايضا كون الوجود المصور في اليوسى بهذا الجمع الموجود
من الاراضين والسموات مع ما فيها متصفنا بالعلم والقدرة والارادة
والهوية وارسال الرسل واتزال ككتيب غير ذلك مما ورد في الترتيب
المطلق ما يتقوى به العقل بطلانه لكن من يضل الله فانه من ههنا ولا يتم
ان الشارح يحمل هذا الغام كلام سيد المحققين في ما شئت من الكلام
حيث قال الواجب هو الوجود المطلق اي المعاني المتقدمة على هذا
عوض

عوض الوجود للمعاني المتقدمة فليس معنى كونها موجودة الا انها نسبة
الى حضرة الوجود القائم بذاته فان السبب في عدم ذلك بان المعنى
المعروف من الوجود عارض حقيقته وان لا ملائمة لها والواجب هو
الحقيقة لا مفهوم الموجود المعلوم العام العرفي الخارج عن المعاني
تفسير الشارح حمل اللفظ على ولا يميز بين التوحيد في هذا المعنى
الذي ذكره لفظ كاشرا اليه فيها معنى وانما حقيقة ان حصة الواجب
هي مفهوم الوجود العام على ما شرفنا الى فسادها وشارنا الى في موضع
ثم ان ما ذكره من ان ذلك توقف المثل للهي عز واه بل ذلك كما في
اليه جميع ارباب الاديان من زعم ادم عليه السلام الى الان بل جميع العقائد
من النكاح والنفقة نفع بما يوجد ذكره كلام المعاصرين من متاخر
الخلافة وحسوبة الصوفية في ليد شوي ياتى اى برهان يدل على
ان ما سوى حصة الوجود ليس واجبا لذاته والبرهان ليس يدل على ذلك
الامر القوي البطلان وما ذكره بعضهم في معنى اللفظ في ذلك وان
يفضي الى لا يلتفت اليه وهو قوله لا يجوز ان يكون الواجب عنما او
معه وما هو ظاهره ولا حصة موجودة او مع الوجود لما في ذلك من
الاحتياج والتوكيد فحقين ان يكون وجودا وليس هو الوجود
الخاص لانه ان اصدق المطلق لم يكن واجبا للعدم ومن فخره
احتياج المقيد الى المطلق وصورة انه لو ارتفع المطلق لارتفع
وجوده وحين اورد عليهم ان الوجود المطلق مفهوم كلي لا يتقوى
الخارج ولا افراد كثيرة لا يكاد يتماهى والواجب موجود واحد كثر
فيه اجابوا بانه واحد يتخصى بوجوده هو نفسه وانما التكثر في



بواسطة الاضافات فحق قولنا ان الواجب موجود او وجوده محقق قولنا
الوحد موجود او عدم وجوده بمعنى انه نسبة الى الوجود الواجب بذاته
اجاز ان نشاعه المتصفح بان الواجب غير موجود فاصل كلامه على
عليه وضع به الشارح ان الواجب هو الوجود المطلق وهو واحد متخصى
فيه وانما التكثر في الاضافات والاعتبارات التي هي بمنزلة الحال والامراب
الداخل في الحقيقة والاعتبار على المظاهر لا يترك الحاطة ولا يترك
والاصول ولا الحاد لهم الا في التميز والاعتبار وكلامهم في ذلك طويل خارج
عن قانون الشرح والعقل وما ذكره من انه لو ارتفع المطلق لارتفع
كل وجود حتى الواجب فيشعر ارتفاعه اى عوده فيكون واجبا لفظا
واقا يلزم لو كان ارتفاع العدم لذاته وهو متعنى بل لان ارتفاعه بالكلية
يستلزم ارتفاعه بمعنى افراد الذي هو الواجب كسائر لوازم الواجب
مثل اهلر والاصل في ذلك بل يمتنع لذاته لا مشاع ارتفاع الشيء بنفسه
قلنا لا يمنع ارتفاع الشيء بنفسه معنى جمل عليه عواطفه مثل قولنا الوجود
لا لا اشتقاق الوجود معروم كبر وقد اتفق العقل على ان الوجود المطلق
من المعقولات الثابتة والاصول الاعتبارية التي لا تقى لها في الاعيان
ذكره في بيان اشباع كون الواجب مبدء موجودة من ان ذلك يستلزم
مقدور بما ذكره المصنف في التوابع وهو ان لا اسم ان الوجود محتاج
علة في الخارج حتى لو كان الواجب مبدء موجودة وكان الوجود زائدا
الى علة فانه يثبت ان الوجود لا يرد في الاعيان على المبدء بل ياتيه في الازها
فقط فهو اعتبار عقلي فلا علة في الاعيان لا المبدء ولا علة فيمكن ان يكون
الوجود زائدا على جميع الموجودات من الواجب والممكنات كما ذهب اليه

اكثر العقل ويكون الفرق باسناد ذات الممكن الى الصلة دون الواجب
والوجود المصور لا يحتاج في شيء منها الى سبب وكذا ما ذكره في
بيان احتشاع كونه وجودا خاصا مردودا بما حقق الحكم في كتيبه ومن اراد
فليرجع اليه ان الشارح يعرضنا عنه في هذا الشرح ذكر كثر
يعلم ان ما فترده انما قال هذا على ما في المشايخ واما على ذلك
اهل الاشراف فحقيقة النور امر واحد لا يتعدد فيه الا باعتبار الشدة والضعف
والكمال والنقصان وغاية الكمال هو المرتبة الواجبة وغاية النقصان
ان يكون عرضا مفتقرا الى غيره كالانوار المحسوسة واما وجوده فحقيقة
النور فلان المبدأ بالنور هو ما يكون ظاهرا بانه بمعنى ان يكون حقيقة
بمعنى النقص فهو اظهر المفومات ولا تقى في هذا المعنى من حيث هو
وليس ذلك المعنى وجها لامر غير معلوم في قال واما ان غاية كمال النور
هو المرتبة الواجبة فلان النور اشرف من غيره بدرجة فلا بد من انتهائه
غيره اليه بحسب الحقيقة وعدم اعتباره في غيره ثم ما ينبغي اليه بسلطنة
الانوار فبان يكون اشرفها واذا تمهد ذلك فنورد الواجب
كل منهما اما في غاية الكمال فلا يكون لعدمه لا بالحقية ولا في المرتبة ولا
بمعنى ما اولاه احد بما في غاية الكمال والاخره منه فلا يكون النقص
واجبا لان الفرد من المبدء لما كان كاملا لا يكون النقصان مقتضى المبدء
بل لان المعلومه واولا نقل كلامه هذا من الاشراف وفي العقل
والمعقول قاسدا ما الاول فقط عند من له مرتبة مطلقة كالبشر
فانه كما ذكره مولفه حل حجاب عن ان يكون مورد الكل وورد ويطغى على الابرار
بغير واحد واما السداد في المنقول فلا يخفى على من له ادنى فطنة ثم لا يخفى

على انه لا يفتقر من صناعة ان المنة الواحدة اذا كان بعضها مفتقرا الى
العلم كان كالم ايضا مفتقرا اليها فاقم اشياء الله تعالى ولا يمكن من المنة
المعروف على الحقيقة من المثالين ثم اعلم ان هذا الشارح قد طبع في
المنشور عن القوة العقلية لا يلتفت الى البراهين القطعية المستنبطة
التي هي البينة وانما يفتقر الى المصداق للكشف ومدعى الاشراق
الكشف في امور واصول تصادم او ابل العقول ولا يثبت ان لا يعلم العلم
من لا يعرف الحاضر ولا في نظام الا و يرد فيها هو اعم منها فارد في
في هذا الجمع المهم بالشرح بما حققه التي سماها بالزور ايضا ان حقيقه
حيث كل شيء فانه اما بين ما يقع سمعك في الحكمة الراسية من ان يكون
شيء لا يفتقر الى العلم ان الشان في الحدود الزاوية انما يكون كمال
ان نحن من ذلك فاذن المعلوم ليس مبايناً لثبات المحلة بل هو شأن
من شئونه فان المعلوم ليس الا اعتباراً بحدودها واخرى من سفسطة
تخاله للشرح والعقل منصف على قياس حق والشارح مشرك في الحق فان
قوله هو الموروث والموروث يعلق على الزاوية والزوايا بالاشراك
اللتقي والبراهين المذكورة لا يثبت مسبوقة كحادث زمني بل يثبت
شيء منها في مسبوقة الحادث الزاوي بالبراهين القطعية العقلية
على ان الزاوية بالذات يجب ان يكون مباينة للمكان فكيف يسمع
والاشراق في خلافه وما ذكره هو بان لا يكون الانسان وانما يرى
من ظهور بعض الكلمات المعروفة المستورة ويعتقد بعض الجمل
من العلوم المحل الروام ولعل صاحب الرسالة ما عرف مقصود المصنف
والاول على الكسبي صادر العمل والاشكال كما هو عادة التفسير
المرتب

الكرية والعجب ان بعض الجمل من الطلبة مع اعزازهم بانهم لا يفتقر
ليستحسنوه ويمدحون مولده وذلك كما قال الشيخ في الاشراق
وقد كان رجل يعرف بفرقوروس على في العقل والمقول كتاباً
عليه المشاؤون وهو حشوكه وهم يعلمون انهم لا يفتقر
نفسه ثم ان الحافل المنصف الناظر الى كتب هذا الشارح يعلم ان
شانه ما كان خطي مرة بصواب ومصر على فهم الاشباح والجمل
ولا لفتت الخلق ويبرهنها اهتزاز جميع الموجودات الى ما فيها من
الكلمات وانما اكبر على كالات سيحسب فيها الغاية وصار في
البيان انه والمحدث على ذلك وعلى كل هذه الاحوال اذا شكره بدل
فانه وان صنع زمان اشتقال به فان بعضه على التفكير في المسائل الخلية
التي شغلني اسباب اخرتها فاستمع وان كان الجمل قد ران على قلبك
حتى اصبح ان من هبك نسبة يبيناس الى فرعون وقال انه انما هو
وساير ما سمع من الاعمال البقية والافعال النفسية اهلككم موسى على
وعليه الصلوة والسلام وما نرد به ولم يسفل عن فرعون انه المعلوم
ليس الا اعتباراً بحدودها وسفسطة ايضا ولم يبين من شيء مما تقدم وما دل
عليه دليل ولا كشف صحيح ولعل القرون ما صرح به نظرو فساد
ثم قال كلكم قد غلطتم كما سمع عليه في المساحف للنظر من ان اعظم
الشيء بالمرء محال ان كل ممكن لما كان جازي العدم لانه لا يجرى انشائه
الذات بالحقية اذ لا يكون لكل واين الزوايا من سم ذات باق فيبقى
الى ما يتطرق اليه جواز العدم والا لكان له سم اخر وسهم واقول
هذا توهم فاسد مني على عدم التميز بين العدم المطلق الذي لا يمكن

جوازه وبين العدم الطاربي والتميز بين الامكان الزاوي والنفس
بدقه ايضا بوجه اخر وهذا امثاله ما ذكره في هذه الرسالة كما اعرف
من سراط الساعة زاده الله الحار اللامع وورطاني الباطل ثم لا يفتقر
على من لا يصير حقيقة ان الشارح والمكتن عليه المشتغلين ما يكون
سلوك الطريقة المستقيمة باستحصال العلوم الخفية والمعارف النقية
من عقولهم الضعيفة مقصدين شوار ذلك الخلق بارة فلو احسن
لتصاوم مرار السلوك وكما الشبه وارجى قواهم الوضاعة المنسوبة
امتحان الهمم والخيال وتلاطم امواج معرفتها الجارية التي تفرغ تحتها
الشارح الجليل فم المخطون في سلك عدم الانعام بل هم اضل لشدة
انكاسهم في مبادى الضلال وارتفاعهم على مضاعف الجهل وكيف لا يكون
كذلك وقدم اية الكشف والتحقق بان الشيطان انما هو مظهر
اسم الخلال الذي هو اسم عليهم فانها الطالب السالك الى الله
احسب عنهم فانهم شيطين الحكم وفراغة المعرفة اخاف ان يملك
فالحدود من ذلك فلا يصحك من الما اذا كان الموح قد علم
قد مر ولودي ان الاعاطم اليوم من امر الله الامن بهم فليس المعرف
هذا ما خسرنا الآن في بيان فاسد ما ذكره من البرهان وان كلامه
حقيقاً بالاعراض دون الاعتراض فانه بالذات من المفاعيل بل علمه
من المطاعين وما عنده من التصاوغ الصاوغ والتصاوغ الغرابة
لصوره نفسه فرعون سلاطين المعرفة وقادرون اساطين الحكم فان
يريد ويبرهان الاطفاة ولا البيان الاعصيان ولا انكامل الخيرة
الاسكنا عن المني كانه وواسلافه ويظهر على اكبر من جمع المال

ويحمد ما يتفكر في المال كاساه واخلافه ثم ان يقول كعب هو العلة
لكل شقاوة والموجب لكل عبادته وعوايقه فانه يكون في صلب آدم
استكبار ابليس عن عبادته ولذا كثر طرده اسره عن سعادته لابل عدم
المناسية بينهما اوجب استكدار الشياطين عن امر الرحمن وتو
في خلق آدم من خلقه الخ لعله ابليس صاحباً وصار له المعلوم عديل
عابداً ثم لا يفتقر الى العرفا ان غاية حيوته الزور ان يفتقر قوم يعول
الوهم ولم يفتقر والقصور الفهم على ادراك معنى غير الوجود البدني
الاولي بحيث ادعوا المعرفة حسبوا انه حقيقة كل شيء ولعل وجه
اختياره من هب هو لا عدم افتدائه على تصور معنى يكون الحق من
هذا المضمون لا على وبالمجمل خلاصة ما ذهب اليه الشارح على ما صرح
في شرحه وحواشي التبريد والفرور وشرها وسائر حواشيه في القارة
والعربية ان مهية الواجب وحقيقته ونوعه انما هو مفهوم الوجود
المصور في البدني وان الكلمات كلها اعتبارات وقياسات
عارضة لمعتبرة عليه قايمة مختلطة بمقتضى الوجود هو هيته
فهذه الحقيقة بتعين خاص اعتباري ولا يفتقر على اولي البني
ان هذا من مقتضى الخاسد شيء عقلا ونزاعها مالا يفتقر ومنها
ما اشترى اليه ايضا مخالفت لجميع ان ارباب المال هو اهل العقل
وحصاوم لما نص عليه كافة العقلا سيما المختصين بالتفكير والحكم
فلنشير الى اقول هو لا يتجلى عليه الحال ولا يظهر حقيقة الخلال
اعلم ان العقلا اختلفوا في كيفية نسبة الوجود الى الماهية فذهب
بعضهم الى ان الوجود بالمعنى المصور في قيام جميع الموجودات

وحي

من الواجب المكلف وهو الذي عبادته عن قيام فرد من افراد
الوجود والوجود موجود بذاته كمال الوحدة واحدة بذاتها ولا يكون
المكلف وبعض اخر الى ان الحال في المكلف كذلك واما الواجب فهو
فرد من افراد الوجود القائم بذاته لا بقاء وجودية ومنه مفهوم الوجود
المعلوم عن بالقياس اليه ولكنهم غير معلوم وهذا هو المشهور في الوجود
الحكم وبعض اخر الى ان الحال في الواجب كذلك ولكن المكلف لا بقاء
بما يتعلق وارتباطا به وذلك يتعلق بجملة الحقيقة بمعنى قولنا زيد
موجود ان له نسبة وتعلقا الى حقيقة الوجود القائم بذاته لان الوجود
قيامه بمعنى الموجودات ذو وجود كما ان معنى القول انه مال فيكون
الواجب هو الوجود المطلق المسمى عن السند وهو حيزي حيزي فاقول
جنسي هو الوجود على هذا المذهب هو الذي استحسنه السند المحقق
وقال لا يدرك الا بالابصار والالفاظ الذي يخصص الحكم بالحدود
الخطاب ولا ينبغي عليك ان مذهب اليه الشارح في الواجب من متعلق
الشي من المذهب الثلاثة اما الاول فظاهر واما الثاني والثالث
فلان الواجبين اليهما فاليون بوجودية المفهوم المعلوم من الوجود
للشارح القول بذلك عرفت واخرون الى ان الوجود المسمى على من
اشترى غير وجوده بالوجود حيزي فاقول ان الوجود هو موجود
ثم ان مفهوم الوجود اذا اتى الى ما تحت من الافراد فيوطئ النظر
ان يكون ذاتا لها او عرضا لها او بعضها فالاول من مذهب من
الاشراق وقوم من الصوفية والثاني للحكماء والثالث لم يذهب اليه
ذا هب وديار اي من بعض اقوال بعض الحكماء ثم ان بعض الشارحين
من الحكماء

اصلا غير الوجود
لا الواجب في الوجود
بالحكماء والاشراق

من الحكماء اذا صيغ الى ان الموجود عرض بالقياس الى افرادها
ان ماهية الاول تعلق بالمهية ومعنى قولنا انية انه لا ماهية له وذلك
لان الحكم ماله مهية فهو محلول وتوضيح ذلك على ما فهم من كلامه ان
الموجود على قسمين قسم من شأنه ان يوصل العقل اما مهية ووجود
ليس من شأنه ذلك واما هو موجود تحت لا تحتل ان يقبل هذا الحكم
من التقسيم العقلي اذ كل ما يقبل ذلك التقسيم فهو ممكن على ما يشقوه
في كتبهم قال المصنف في التلويحات ان الذي فصله ذهنه فهو مهية ان
امنع وجوده لا يصير شأنا منها وجود او اذ اصاب شأنا منها وجود
فالكل له جزئيات اخرى معلومة لا يمنع بما هي لها الا ما منع بل ممكنة الى
غير النهاية وقد علمت ان كل ما وقع من جزئيات على نفي الامكان بعد
فاذا كان هذا الواحد واجب الوجود وله مهية واما الوجود فمن
اذا اخذت كلية امكن وجود جزئيات اخر لها لانها اذا لم تمنع الوجود
للمهية كان المعروض واجبا معتمدا على مهية ومحال غاية ما في
الباب ان يمنع بسبب نفس المهية هذا كلامه بعبارة وتعيين
على الوجه المختص ان الواجب لذاته لو انتمس بحسب الذهن الى
مهية ووجود كان ماهية وكل مهية كلية فانها لا تمنع لذاتها
يكون لها جزئيات غير متناهية فلا يجب وجود شيء من تلك الجزئيات
لنفس الماهية لاستحالة التجميع من غير منع وادام لم يجب وجود شيء
من تلك الجزئيات لنفس الماهية لم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته
هذه هي كل كلامه ولا حد ان يمنع قول كل مهية كلية ولم لا يجوز ان
يكون بعض الماهيات مقتضية لذاتها وكلامه من الحاشية مجال

على نفسه الوجود فانه باطل لان المكلفات مهيأها قابلة لوجودها
القابل مقدم على المقبول وقدم المهية المكلف على وجوده ليس بالوجود
ما ذكرتم فاذا تقدم العلة القابلة على المحلول ليس بالوجود وطبوا ايضا
في العلة الفاعلية واجاب عنه المحقق الطوسي انه ليس الموجود في الخارج
عروض للميات حسب نفس الامر وانما زيادة حسب النفس وانفس
هذا الجواب صحيح ولكن ادب المذهب الثاني لا يستلزم ان
عن معارضة الامام با حقه ويكن ان يقال من قبلهم العلم بمقدمتها
علية فان كانت علة للوجود كانت مقدمة في وجوده على المحلول
في وجوده سواء كان المحلول وجودا او غيره وذلك جدا وان كانت
علية في امر اخر كانت مقدمة في ذلك الامر والعلة الفاعلية علة
المقبول لا للوجود فغير مقتضية من حيث القول لا من حيث الوجود
فخلاف العلة الفاعلية ولا يلزم من تقدم القول تقدم المقبول فقام
ان يكون العلة الفاعلية مقدمة بالوجود على المقبول في الوجود
وزيادة توضيح ذلك انه لا يلزم من كون المهية مقتضية ان يكون
وجودها سابقا على ذلك لزوم الوجود كان مقتضية علمه
الحكماء لا في الخارج وكذا الامكان لا من مهية الممكن مع عدمها
الممكن بالوجوب فلو ان المهية لا يلزم في كل حال ان يكون موجودا
وجودها مانع لوجود المهية في القول فيكون قول المهية له سابقا
على وجوده لان قول الماهية له ليس هو وجوده بل لزومه فيقول
الملزوم لمشي سابقا على لزومه ووجوده شيء اخر وهو مانع لوجود
المهية معترف بوجود اللزوم ولزوم اللزوم والمهية قبل الوجود

ثم ظاهر ان هذين المذهبين ايضا غير مذهب اليه الشارح وانقضا
كيف وقد اتى في بعض تعليقاته في ابطالها على ما يظهر من النظر في حيزية
على التبريد فظهر لك ما قلناه عليك انما خالف مع المتكلمين الى الله
من مقتضى وما سبقه فيها ذكره الا بعض مقتضى من لا يستلزمها
في اتباعهم على هذا بل يتم في كثير من ادما ما فهمتها الخاد التماس على
سئل وليس هذا اول قارورة كسرت في الاسلام واما السابقون
على الله الاسلام فظاهر كلام الملحق منهم بل على ما ذكره المتكلمات
الا قليلا فانه موافق مذهب الحكماء واما غير الملحق منهم فالمشاورون
ذاهبون الى المذهب الاخر على ما نص به جميع كثر سيم الشرحان ابوهم
وابو علي والروافضون المذهب الاشرافين والباقيون من مذهب كل
الي الى مذهب اليه المتكلمون وجميع ذلك مخالف لمذهب الشارح والمجته
من مذهب مقتضى ما قلنا لمذهب كل من وصل كلامه الشافعي هتد به من
هذا قال الامام الحكماء اضحى على امتناع معارضة وجوده تعالى لمهية بان
قالوا لو كان وجوده معارضا لمهية كان اما ان يكون ذلك الوجود متوقفا
على تلك المهية او لا يكون وفي الثاني يكون غنيا عن المهية فلا يكون مانعا
اذ كل حال متعلق في العلم فيكون وجودا وموجودا بذاته لذاته وهو المطلق
وان توقف كان غنيا الى تلك المهية وما هو محتاج الى غيره على ذاته
قد سبب فسيه ان كان مهية الواجب لزم تقدم الشيء على نفسه اذ كان
الواجب موجودا بوجوده وان كان معنى مهية الواجب لزم امكانه
ثم قال والجواب انه لا نزاع في شيء ما ذكرتم الا في قولكم ان العلة يجب تقدمها
على المحلول بالوجود فلو كان الواجب علمه لنفسه لزم ان يكون مقدما
على نفسه

علم الزوم ومع الوجود علم الوجود الزوم هو انما ما يمكن ان يقال
قبله مع امكان الحق والمناقضة فيه والحق ما حقه الحق في الام
ذكر في بعض اهل الحكماء معارضات الاولى ان الوجود اما ان يتحقق
الوجود او لا يتحقق ولا يتحقق شيئا منها فليكن الاخرين يلزم امكان الاول
وعلى الاولى مساواة الواجب الممكن مع اعترافهم بعدم المساواة
الثانية حقيقة واجب الوجود غير معقول او وجوده معقول فحقيقة
الثالثة الوجوب امر اضافي لا يمكن تعقلا لا بين امرين فلا بد من
حقيقة اخرى فكم عليها بان الوجود واجب لها الرابعة لو كانت حقيقة
الوجود محض سلبى فاما ان يكون مؤثرا محض كونه وجودا وسلبا
الموجودات مساوية لفي تمام الوجود فليكن ان يكون كل واحد من
الموجودات محض السلب ما هو غير من مبدأ الوجود الخامس حقيقة
حقيقة الوجود لو لم اتصاف كل موجود من الموجودات بحقيقة
وعلم بالضرورة انه من غير ان يكون كل حقيقة من حقائق الحقائق موجودة
فحقيقة الله تعالى ومن غير ذلك كما هو معتاد واجاب الحق الطوسي عن جميع
ذلك بان الوجود عرضي معقول والتشكيك على الوجودات الخاصة
الباري اما هو الوجود الخاص لا المطلق فليكن شي من الموجودات
ثم الامام اورد على المعارضة الثانية كلاما وقال وان قيل فاما ان
الوجود الذي هو بديهي هو الوجود العام والذي هو نفسية حقيقة الباري
هو الوجود الخاص فاعلموا ان الوجود الذي هو من حقيقة الذات
اما عن الوجود العام واما العام من حيث هو واما لا هذا ولا ذاك
الاول يستلزم ان يكون ذلك الوجود الخاص بديهي التصور العام
ان

الثاني يستلزم ان يكون حقيقة الباري مركبا من العام والخاص
القياسا ما هو وجودي او عددي لا سبيل الى الثاني لان ماهيته موجودة
والمعروف لا يكون جزءا للوجود وايضا حقيقة القيود السلبية معلومة
للشئ والوجود معلوم ونذكر شيئا مطلقا والاول والاول والاول
لزم ترك الواجب وايضا الوجود العام اما قائم بذلك الخبر واما ذلك
الخبر قائم بذلك الوجود واما كمالها قائم ان شيئا وكل اهل العلم على ذلك
يلزم قيام وجود الباري بمعية وعلى الثاني ان يكون الوجود استعدي
قبول حقيقة الباري وعلى الثالث من ان يكون على الاول والنسب اعني ان
لا يكون الوجود العام عين الخاص وانجزه لكان موصوفا بالوجود العام
يستلزم ما ادعينا من ان وجوده تعالى عين معية واقر بان
يختار اولا ان الوجود العام عين الوجود الخاص ومن يراه انما
لا يلزم براهمة الخاص والما يلزم في الحق في العقل كما في الخارج و
ثانيا ان الوجود العام من حيث هو ولكن خبره هو العقل الذي هو من حيث هو
اليه لا ذاته الخارجية فلا يلزم ترك حقيقة وجودها ذكره مؤيد
على تقدير الحقيقة يلزم العلم حقيقة الواجب فيكون دفعه منع قول القيد
السلبية معلومة اذ كل سلب في مقامه الجواب والخصم الصواب
بعد حصول العلم به الا بعد حصول العلم بالانفصال في الخارج ومن الثاني
ان يكون بعض الخاص في الخارج بغير حقيقة له ثانيا وايضا ان الحقيقة
التي ذكره لا يستلزم ان هذا القسم مستلزم اذ كلفه ان يقال العلم
لزم ترك الواجب وايضا لما انفصل عن الاقسام الثلاثة التي ذكره
اخرا ان الخبر الآخر قائم بالوجود وما ذكره في ابطاله من ان يلزم ان يكون

لكل وجود استعداد ان يصل بمعية الباري تعالى وعلى تقدير تسليم ذلك
ما قبله العام قبل الخاص لا يلزم ان يكون الوجود استعدا بالقول
الباري في الجزء الاخير من الموجود الخاص ولما فرضنا ان الجزء الاخير من
الوجود الخاص والخاص عين ماهية الباري كما في الجزء الاخير من الحقيقة الباري
فما هو الا ان ليس استعداد قبول الحقيقة الباري بل استعداد قبول خبر
وليس سلبا ذلك لكن لا يجوز ان يكون الاقسام الثلاثة باطله وان كان ذلك
في الوجود الواحد في الحقيقة الواحدة الموجودة وما كان الوجود الخاص
معية الواجب كان مركبا من الوجود العام والصدقان الخاص حقيقة
وثانيا ان الوجود العام ليس نفس الخاص ولا جزء ولا يلزم من ذلك الا
في العقل وهذا غير مطلوب وانما المطلوب في الخارج وانما يلزم
ان لو كان الوجود العام موجودا في الخارج ثم لم يتصور حوا
الذاتية انه ان اردتم بقوله وجوده ان وجوده متصور بالكون فذلك
ع وان اردتم ان متصور بالكون فهو غير متصور لان ماهيته ايضا كذلك
ولكن سلبا ان وجوده متصور بالكون لكن لان وجوده في الخارج متصور
بالكون وايضا غاية ما لزم من هذه الحقيقة ان حقيقة الواجب هو
مستلزم ان حسب العقل وليس فيه تناقض وانما التناقض في عدم تفريقها
في الخارج وفي بعض المتأخرين في خبر وجودها بالمعارضة الثانية ان في
الواجب وجود خاص هو حقيقة وجوده عام عارض الاول والوجود
او كونه معية بغيره ولا في براهمة والا فربما عجزهم ان يقال ان الوجود
معنى وبالوجود معنى اخر يكون احدهما موصوفا بالآخر زائدا عليه بل هو
واحد بسيط ولا يمكن ان يشرح اسمه الا بلفظ مركب والامور الحقيقة
عليها

عليها بالانفصال فان اللفظ ربما كان مركبا والحق واحد وربما كان بالعكس
قائما بديهي سمحانه وتعالى ما كان موجودا لا يقارن وجوده شيئا ولا يشتمل
له الوجود من خارج فليكن انه واجب الوجود بغير ذلك عن الممكن الذي
استعداد الوجود والوجوب من غيرهما بكونه ما ذكرناه ما ذكرناه
من ان الوجود معقول بسيط لا يمكن ان يعبر عنه الا بلفظ مركب وهو قولنا
واجب الوجود واما خبر الواجب عن المعارضة الثانية والمخاطبة فظاهر
الكلام في هذا المقام تمام الجواب الى ما سئل من ان شراهما اشارت حقيقة
الى ما حقق لوى من مذاهب الصوفية فيقول قال بعض الاعاظم الصوفية اعلم
حقيقة الحق المسماة بالذات الاحدية ليست غير الوجود الحق في الوجود
من حيث هو موجود لا بشرط التعيين ولا بشرط الاتصاف وهو من حيث
مفرد عن الصفات والاصح وذلك انه قد ثبت الواجب ليس له معية
وانما هو مجرد تحت فهو اما الوجود الخاص او العام او المطلق لا يبالى
الاول والا لكان تعينه زائدا عليه والشيء ما لم يتعين لم يوجد فليكن
وايضا لزم ان يكون له معية كلية فليكن امكانه ولا سبيل الى الثاني لان
العام المطلق والتشكيك ليس في العقل ولا وجوده بعدد العلوم في الخارج
فيقال الثالث حقا فلو اوجب هو المطلق اولا الحق ما في هذا الاستدلال
من المتصور والاختلال لكنه لا يعبرون على الاول العقلية وانما اغناهم
على المكاشفات الدورية والحق من بهم على ما فهمت من كلامهم المنقش
المفارقة ان الواجب هو الموجود الذي انما هو المطلق الذي لا يسوء
ولا خصوص وما سواه الحق منه فلا يبالى لانه كل الوجود فلا يبالى
الا بكل شي محبط وعلى كل شي شبيه والموجود من حيث هو موجود محض

الموجود موجود
منه في لا حاجة
له الى العلم ولا حاجة
الى العلم لا حاجة
الى العلم لا حاجة

معين من الموجودات فتأخذ في مية تلك وليس فوقها على وجود
المختصات لانه موجود بذاته اذ كون الموجود المتيقن بالعلم
المختص من حيث التيقن فتأخذ في مية تلك وليس فوقها على وجود
صدق من قال مع كل شيء لا حاجة له في العلم لا حاجة له في العلم
لذلك الوجود المطلق الواجب والكمالات منها جرد على من فوقه
كل الوجود الخارج على كل المبادى العقلية في النفوس العقلية
يقول الوجود الخارج لا يتكبد والالكان العدم المرفق قابلا للوجود
وهذا هو الماد بالاعيان اثباته في العلوم فاذا حصل الاستعداد
فثبت واستقلت عن قبول الوجود في الخارج والوجود في الخارج
عن حقيقته اذ ان الالكان هو الاستعداد المتيقن عن قبول الوجود
لا الوجود والالكان قابلا لغيره الذي هو العدم وهو المتيقن بقوله
وسبق وجهه في الجلال والالكان وقوله كل شيء هناك الوجود تلك المبادى
من النظم والوجود الماد بقوله تعالى الم تولى ذلك من النظم والوجود
ساكنة في حقيقته على العلم في حقيقته الالكان في حقيقته
الجادها وهو معنى كونه باسطا وجعلها ساكنة فيها وهو الشمس والقمر
دليلها العقل اذ لا يتأثر عن الوجود الا في العقل فلا وجود لها الا في العقل
هو اعدادها بعد الوجود ولها اوصاف بالعلم لا في حقيقته بل في العقل
ليس هو المعنى وانما يوضح الامر كونه بالعلم اذ الالكان في حقيقته
معلومات التي تأتي عن مية ان الوجودها المختص من الالكان والمكان
في العقل في حقيقته من مية مختصين في العقل من حيث انها
مختصين واما الالكان في حقيقته المختصين بالعلم لا يمكن فكل مختص من
حيث هو

من حيث هو مختص واجب من حيث هو هو والمكان مالم لم يوجد
في واجب من تلك المية ايضا بالعلم والاضافات امور اعتبارية في
الا من الاعتبارية باطن فظهر ان الوجود هو الله واذا اعتبرته اعتبارا
فالاعيان اصل المية وحقيقته لها ونسبة التي اليها اصل سائر صفاتها
خواص الاعيان صفات صفاتها وصورها اسماء مثلا مية الانسان
اي الالكان صفته وخصايته اي الالكان صفته وخصايته مع الوجود
كالانسان اسم له وما كان موجودا بلا داع كماله كما قال تعالى في حق علي عليه
السلام وكلمته القاها الى حريم وقال اليه يعضد اليك الطب فكل من الله
الصفات وما فيها كما قال في حق الله لا تشرق الا الله وان صفاته لا تلو
العقل والاعيان في الخارج فاذا كان الحق الثاني هو الذات فظهر معنى قول
التوحيد اسقاط الاضافات وقول امير المؤمنين كمال الاخلاص في صفاته
عنه فان قلت لم يتم على ما ذكرتم اخلاص الواجب بالعلم وتقوم الصفات في
في ذات الواجب واذا كانت العالمية من الموجودات والموجودات عن
الاشياء فالحمد موجودا في عالم قلنا الواجب هو الموجود المطلق من حيث الله
مطلق والممكن من الموجودات المية من حيث انها معينة ولزوم التيقن
باعتبار المظاهر عن ظاهر الفساد والمنع انما هو الجزئية في الصفات
وذلك غير لازم وكذا الغير ليس في حقيقته الوجود وانما هو في حقيقته
واما الجواب عن السؤال الاخر فهو اي الوجود كل شيء واحد وكل معلوم
والمعنى وعالم لكن اذا دخله شيء من بعض الافلاك كالمعنى في العلم لا
لحقه هي الوجود المحسوس واحتج الادراك وسائر الصفات ولا يتأثر
في بعض الصفات بعضها فان صفات جلالة ابداسا لصفة صفات

تلك التي هي العلم والادراك وهي الجزئية في حقيقته مختصه لا عام
الحقيقة يكون الامكان ومن حيث قوة وجوده عالم وكما ان النفس الناطقة في
ومن تلك الخصائص معلوم في العلم الاول واصل الوجود وحيث كان معلوم
كان عالما اذ الوجود وكل وجود عالم يشوب بالعدم وعدم ادراكه
اختلاط العدم فلو صرح الوجود كان من الادراك فلو صرحت التيقن
تفاوت الموجودات في حقيقته ما عني ان الوجود في حقيقته الكشف
الاعيان لا يتكبد عن العلم وهذا امر لا غاير له انما بالعدم فليست
الى الاعيان في حقيقته ما توفاه عليك ان من فهم ان الوجود اعني الموجود
هو وجود حقيقته جميع الاشياء وهو كل طبيعي وهو من حيث هو اي الالكان
حقيقته الواجب فلا يكون الواجب هو الوجود او صفاته او صفاته من الاشياء
قلت حقيقته الواجب على ما ذكرتم كل طبيعي وكل لا وجود الا في حقيقته
فلا يكون الموجود من حيث هو واجبا لا احتياجا الى الفرد فكل لانه ان كل
كذلك وانما ذلك في الكليات الممكنة واما مطلق الكليات فليس بل الالكان
في الكليات الواجب فكيف في حقيقته في حقيقته في حقيقته في حقيقته
فحتاج في حقيقته الى حقيقته واما في الوجود فليست حقيقته في حقيقته
قلت الوجود هو الالكان في حقيقته في حقيقته في حقيقته في حقيقته
لكن لا يتأثر في ذلك كون الوجود حقيقته الالكان ومية لها فان الوجود
في العقل والخارج والاختلاف بالمشكك انما هو في حقيقته في حقيقته
لا في نفس الوجود وكل في حقيقته في حقيقته في حقيقته في حقيقته
كون ذاته يتوحد لسائر وانما في حقيقته في حقيقته في حقيقته في حقيقته
لا تلام وتوحد لها حجب لذاته وهي من صفاته فليس يكون الالكان

بالنظر حتى يصلوا الى التوحيد ثم سرور فيه وفي هذا الاسماء وصفاته
وهو الرجوع الى الكثرة بعد الوحدة حسب انظر في حقيقته من اسم الى
ومن حقيقته الى حقيقته اسم العلم وهو مقامه في حقيقته في حقيقته
بعد الف في حقيقته الملك والنج من ملابس المولى كماله في حقيقته
لم يلح السموات من لم يولد من لم يولد يكون الى عالم الجبروت في حقيقته
بالانوار القاهرة العقلية الى العقل الاول بعد ذلك العاقل في حقيقته
الطبي في حقيقته الوجود الحق والحق في حقيقته بالعلم وان كان الوجود الاول
ايضا فليست من هذه في حقيقته في حقيقته في حقيقته في حقيقته
الحق والعاقل في حقيقته لا يكون قبل المور الالكان ومن حقيقته في حقيقته
لا هو والاعيان به علم ان المص لما في حقيقته في حقيقته في حقيقته
سلب المشكك عن الادراك في حقيقته في حقيقته في حقيقته في حقيقته
الاجسام والاشياء كثيرة وقد بينا ان واجب الوجود واحد فليست
واجب الوجود بل ممكن فحتاج الى منحه وهو طبيعي الى واجب الوجود
ضرورة اسماءه الدور والشمس ويمكن ان يستنبط من ذلك بوجهان على
اثبات الواجب وهو ظاهر واجب الوجود لا يتكبد من الاجزاء وكل
فليس في حقيقته في حقيقته في حقيقته في حقيقته في حقيقته
تلك الاجزاء واجبة بل باقية لا واجبة في الوجود في حقيقته في حقيقته
فحتاج الى حقيقته في حقيقته في حقيقته في حقيقته في حقيقته
في ذاته ومية حقيقته في حقيقته في حقيقته في حقيقته في حقيقته
على حق التيقن الذي بان وجوده في حقيقته في حقيقته في حقيقته
اما الاول فليست في حقيقته واما الثاني فليست في حقيقته في حقيقته في حقيقته

ان وجود الواجب عليه فلا يكون له مركبا منها وهذا من سواها الوقت وهو
ان اودادها متعدي ان نجيب الوجود الخارجى فروع وان اراد انها متعدي
نحسب الوجود الذاتي فموضوعه لكن لا منساقا كون وجودها عنها فموضوع
فانما في الخارج واحد جلا وجودا اتحادا فبالبعد يمكن ان يكون معنى الوجود
فيه وكان الان لا من فروع من سواها الوقت للوجود والوجود هو الوقت والوجود
الذي يكون فيه هو ان القوة الذاتية فانه ما يلزم قوله وجودها لا يكون عينها على
من التعريفين اللذين ذكرهما لان اراد وجودها لا يكون عينها على
عين التعريف ان اريد بوجوه الجنب الفصل وعنه في الذين ولزم التعريف
ان اريد وجودها في الخارج وان اريد ان وجودها لا يكون عينها على
يود في التعريف الثانية فبمعنى اصلا على عقد ولزم التعريف على ما ذكره على
ساعت في التعريف الاولى ثم انظر على اصل الشايع ان يقال فيه الواجب
انما له الوجود المطلق وقد ثبت في موضوعه ان لا جنب ولا فصل فلا يكون
لواجب جنب وفصل لكن قد عرفت فساد اصله ثم القابلون بان يثبت
في الوجود الخاص غير المعلوم لا يفسد بهم هذا الاستدلال بل ان كان
الوجود الخاص على تقدير حصوله مركبا من الجنب والفصل ويمكن ان يكون
من قبل المشايخ القائلين بان الواجب لا عينه لانه لو كان له جنب
لكان له عين ضرورة ومن عمل على بان الجنب والفصل وان كانا متحدين فموضوع
الخارج لكن الفصل فموضوعه ذكرنا في الخارج من حيث انه فصل على من
انه جنب فموضوعه على ما بين في موضوعه وموضوعه في الشيء فواضع عباده من
فلا يكون الواجب مركبا من الفصل والجنب فيهما والا ما احتاجت له لهما
الوجود ليس الوجود ليس كلا الصفات وذلك لانه لا يوجد هو الواجب

في ان الصفات فان الشيء الواحد البسيط لا يتأخر عن ذاته والافاضة
البسيطة قابلا وقاعا فيكون فيه جثمان فان دخلنا او احدهما في الزمان
وان خرجنا او احدهما فالتسلسل من هذا كونه واورد وعليه انظار كثيرة
والحال مشهورة في الاقضية في نظائرها استعصر ان يقال ان ذاتها واحدة مع
انها متغيرة في ذاتها ومن اذ انصرفت في عضو لا يكون الفاعل شيئا والفاعل
آخر فان الفاعل هو الوجود متبلا والفاعل هو النفس بواسطة القوى والالات
فظهر لنا واجب الوجود واحد من جميع الوجوه واعلم ان كل اولى واجب على كل
متساو على العلم والمحل اثره الذي هو العلم في مثله ان هذا الوجود
كل حال وكيف يحل في الحال من هو قاصر فيبقى ان يكون متصفا بالكلية
علم قادر على مريد واحد من جميع الوجوه وكل ما واجب كثر من نعم وتكبر
وهذا ما عارضا مع علمه في جميع شئ بل في الجسماني بل في بادئ من الشيء في
سبب شائع الجسماني لا الجسمانية فذكر ان واعلم ان الامر المتساوية والحقبة
المختارة وقوة وقدره ان يكون كائنا اثارها وانها لها حوافرة واضداد
كانت متخالفه متماثلة فقد تعقد بالعدد المتماثل في القوة والذات المتماثل فيها
و كما يطلق العدد على المتماثل الوجودي المتماثل على الموضوع والذات المتماثل
والحق ان الحق الاول تعالى شانه لا يصدق له استغناء عن الموضوع ولا شائع
من ياتق قوة او تارة وقدره ولا في التفرقة عن المتماثل والكنز والشبهه
من معدته وجور استناد غيره اليه فواقد وقوى من كل اعاده ولا
الى من احصاه بالجسمانيات والاجسام والخلال الى العقل الذي هو
هو قو في الخلقة وذكر تسليم سلب جميع التماثل عن الكمال لانهم
جميع الحالات والصفات البشوية والشرعية والاعظم والنور الاشرف

فيحتاج الى اقل من وجوده ولا يجوز متساوية الجوهر في حقيقة جوهرية
هي حضي وحاج الى فصل وبين المركب كما هو المعلوم واوله يمكن ان
جنب على ما هو في المص احتياج في سلب الجوهر عنه الى دليل اخر قبل
فهو ان الواجب لاصفة له الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في
موضع وقال الشارح هذا مبني على تخصيص الماهية بما فيها الوجود و
ليس الامر كما حسب فان الماهية تطلق على الصورة العقلية التي يحتاج
عن السؤال بالهوا والواجب منزه عنها بافتقار الجوهر فان الحكم ذهب
الى ان بقوت الماهية لم يمتنع ذلك على حقيقة حصوله فيكون جوهره الممكن
الى ان يمكن عنه واقع ولا علوم والجوهر ممتنع معلوم في علم حوهره
نقد كنت على ان الحق الاول المعروف بان كون الصفات اجساما
اختلفت هيئاتها فلو لم تخصصها لما اختلفت اشكالها وعقائدها وانما
وجر كما هو مراتب كان العلم ونظامه فان الاختلاف المذكور يدل على
وجوب تخصيص منزعة عن الماهية والعند وبنيت موصوف بالعلم والكمال
والشرف فان العلم الاجزى لذلك الامور اعني تخصيصها ^{الذات} في ذات
لولا يمكن وجود الزم الدور او التسم لولا يمكن منزهة عن الصفات والذات
تخصصها اولها فرضنا ولولا يمكن منزهة عن الدين كان جسما لا متناهي
والا كان همتا في الغرض ومشاركا في الحقيقة بل يكون كل جسمي في كل
اوص على ما بين في موضعه والامكن منزهة عن الصفات والذات في الحقيقة
المستوي الى الدين من المص في الاجسام والاعراض الى الصفات ولولا ان
المزكور جسما لما حصل الاختلاف في المذكور على ما اشار اليه بقوله لولا ان
هنا لما اختلفت جهات بعد ذلك يظهر لزوم تصادم بالصفات المذكورة والحق
انما يكون

ان ما ذكرناه ادق مما ذكره السابق من ان المصنعا يشاهدنا الى برهان
او على الخلق الواجب ونقول بان اختلاف الاجسام في الاشكال
والمقادير وغير هاتين بواجبة وهو ظاهر ولا بد لها من عل ولا بد
الجسمية المطلقة والاشداد اذ كانت الاجسام فيها ولا الجسم المخصوص والا
لوان لا ان خصصه بها ولا بسببها اختلافا في الخواص الصغرية بل بان الاجسام
ليس وجود بعضها على البعض الاخر اولى من عكسه وايضا قد برهن في موضع
الجسم لا يمكن ان يكون علما لغيره ولا العنصر اقام بذكر الجسم لا من ضرورة
فرضه فخصه ولا العنصر اقام بغيره ذكر الجسم مغلقا ماصا للجسم الاول فهو
اكثر من الجسم والاجسامي وهو التوخي والجرد وذكر ان امان لا يحتاج الى
وهو الواجب او فتيح وح لا يجوز استيعابه الى الاجسام وهاتان ان الشيء
لا يفرق عنهما هو اشرف من ظاهره وان نافي الجسم اما يكون بواحد من
الوضع فلا يمكن ان يوجد ما لا وضع له كما نرى في علمه فحين ان يكون احدهما
الى الثاني لا يخرج ولا بد ولا يستعمل في الشيء الى ما لا يتفق وغيره وهو الواجب
لا شئنا على غير ما نرى من هذه وموجبات متنوعة واستدلالات باطل
واستدلالات غلط فهاية الادلالة في علم الحق على شئ منها واجمال اثبات
الواجب بوقوعه على ما بان امتناع كون احد طرفي الممكن لا جماعا الى الآخر بحال
ناشيا عن الذاتية غير منه الى الوجوب الذاتي او الامتناع حتى لا يفرق
يوجد يمكن بذلك التوحيان من غير استيعاب الى غيره واستدل بوجوب منها
ان وقع ذلك التوحيان لو لم يفرق وقوع الطرفين المتصحين نظرا الى ذات الممكن
لم يكن ممكنا ولو جاء وقوعه نظرا الى ذاته لكان رجحانا على الطرفين الواحد
الذات الا لا يتصور الوقوع بدون التوحيان لكنه لا يفرق في ذاته فافهم



الممكن وقال المتأخر فباعني به شرح الجريد معتمدا عليه ان هذا التامم اذا كان في
الذات وتجانس الطرف الرابع على سبيل الوجوب وانما اذا كان على سبيل
انقضاء لان المقصود بالسلم ان ما يتاقي متحقق ذات الممكن اولوية متحقق بالذات
فان اصل النزاع انما هو في جواز انقضاء الممكن اولوية احد الطرفين مع عدم
امتناع الطرف الاخر فقول الحق لم لا يجوز ان يكون انقضاؤه لتلك الاولوية
على سبيل الاولوية وهكذا الى حيث يتقطع الاعتبار وجواز تجانن الطرف الرابع
في معنى من تلك المراتب نظرا الى ذات الممكن لا يتاقي انقضاؤه ذاته وتجانن الطرف
الاخر لان الطرف الرابع في كل مرتبة من تلك المراتب لا يحل بالنسبة الى الممكن الا
فلا يتاقي وجواز وقوع الطرف الرابع في جواز امر جواز ذلك ما اصر من الاما
وقال لو قيل ما انقضاء تجانن طرف هو عينه يقتضي مخرج مقابلة وهو جواز
يستلزم وجوب الطرف الرابع لتسلم من ذلك الايراد **واقول** ما في سبيل
ما في سبيل الامر بالعكس فان المتأخر بين تجانن طرف وتجانن مقابلة يكون
سواء كان لا يمتنع على سبيل الوجوب او لم يكن ولا احتياج وهذا الاستدلال الذي
يكون ان ما يتاقي متحقق ذات الممكن اولوية متحقق بالنظر الى محله والى ذلك
من الاما بان لا يتم بدون ذلك الدعوى او ما يقرب منها كما لا يخفى **الفصل**
الثاني وهو الذي عنوانه واسطه البسك قال فطلب الحق في شرح
كل ما هو في نفسه هو جواز واستدل عليه بما عكس يقتضيه وهو
ان كل ما هو في غيره جواز في عارض فليس في نفسه لان الحق به ان يكون
بذاته من كماله والعارض ليس كذلك لتساويه بالغير وهذا اذا وجود
غيره فلا يكون الا في غيره وهو محله الذي قام به الاستحالة ان يكون في
نفسه وهو قائم بغيره طامع من تفسير كون الشيء في نفسه والحق ان معنى
هذا المصطلح

منه ان لا يكون له اولوية
على هذا التفسير ايضا لان
تقوله لا يجوز ان يكون
في غيره على سبيل الوجوب
لا يمتنع على سبيل الوجوب
انما هو

هذا المصطلح على هذا التفسير **وقال** الشارح على هذا التفسير معنى قوله
ما هو في نفسه هو جواز ما هو في غيره قائم بذاته من كماله في غيره عارض
وهو هو **واقول** الذي كلامه كلام الحق فان معنى قوله ما هو في نفسه
هو جواز على تقدير ان كل ما هو ظاهر نفسه هو كماله قائم بنفسه فهو جواز
وهو جواز في خارج فلتخرج لفظه الى استدلاله ومنه من ماذ كونه يكون
في نفسه في ذاته كونه والحجج من انتم جلاله قائم كيف يتوسط في ذات
هذه القضية او اية الغير الخافه ومنها على التفسير ان ما يتاقي في ذاته
ما استدلال به ومنه على تقديره فان اردوا بالحق في غيره من حيث هو
كله المتبادر من عبارة فلا يحتاج الى البيان ان الحق الاول المتأخر المتأخر
يتاقي العارض في ذاته ايضا لا يقتضي ذلك ما بناه عليه من ان من ماذ كونه
في غيره لانه يمتنع في الفصل التالي لهذا الفصل بان لا يكون له ما سأل
لظهوره عند ذاته وعدم كون الاجسام كذلك ولا يمتنع في هذا التفسير
التفسير ليس في نفسه بل يمتنع في الضابط فمصلحة الظلانية فتبين ان
يكون في غيره على هذا التفسير ان ما يمتنع في ذاته ليس في عارضه فلا يحل
للمعاني وان اردوا في كل واحد من الجزئين ما طرأ الاختراع بين ما يمتنع
واقول وان شئت خيرا بان يمكن ان يختار الحق الثاني وتوافق بين المعنى
ان كل ما هو في غيره عارض فليس من كماله قائم في الضابط المذكور في الاستدلال
عند قوله اذ وجوده لغيره فلا يكون الا في غيره لانه لا يستحال ان يكون في
نفسه وهو قائم بغيره طامع من تفسيره فان التفسير نفسه ما من نفسه
لذاته والتاخر التاخر بان لا يكون في ذاته كونه لظهوره لغيره وهو كونه ان التفسير
الظهور فلا يكون في غيره طامع من تفسيره فان التفسير نفسه ما من نفسه

المتاخر

و يستحق ذلك بعد اثبات التعاقب في فصل بل هو متحقق في ذاته اولاً
من جميع الوجوه التي لا يمتنع في ذاته اختلافه وواع والاداءات هي جميع
كلامه ولا محالة تلك الحقبة محمودة الى السبب الذي اوجب احوال جميع الجزئيات
فكل كثر محمودة الى السبب كما اوجبت الاجسام اليه يجب ان يكون فعله لا
واحد ولا لزم التكرار في ذاته فان افعالها الشئيين في ذاتها
فلم في مقتضى السبب بل واسطة التكرار في الشارح لان الاقسام
مستلزمة الى جميع محتلفين في ذاتها لا تلتزم بديهة ان العلة ما لم يكن
لاحتلالها بل لاحتلالها لا يكون مع غيره لا يكون مع ذلك لاحتلالها
من غيره ومن البين ان الشيء الواحد من جهة واحدة لا يكون مختصا بشئ
لان اختصاصه باحد ما يستلزم ان اختصاصه بالآخر وهو ظاهر في الاستدلال
ان استدلاله الى الذات الواحدة من جميع الوجوه لزم كونه مختصا باحد ما بالآخر
من جهة واحدة فيكون من حيث يقتضي ذلك لا يمتنع في ذاته كونه مختصا
من استناده الى جميع محتلفين في الذات يكون من احدى الجزئيات
دون غيره ومن الآخر مقتضاها لآخر دون غيره وفي هذا التقدير يتوقف
كثير من الشبهة **اقول** وان شئت خيرا بان الامر ليس كما حسبته فانه مقتضى
الاول المشهور ويد عليه ما يرد عليه من الايراد ان المذكورة في الكتب هي
لم لا يجوز ان يكون لذاته واحدة من جميع الجهات خصوصاً مع اقراء متعدي
متشابهة في جهة واحدة او غير متشابهة لا يكون تلك الخصوصية باحد
الامر فيصير عنها تلك الامر باسرها لا يمتنع من بعض والحاصل ان الامر
ان العلة لا يمكن ان يكون لها كل واحد من هذه من جهة خصوصية ليست
وما ذكر من انه لا يمكن ان يمتنع بالقياس اليها الاوجب ذلك لاجاز ان يكون امره

ان كان ذلك الغير قابلاً للادراك وما يكون في نفسه كان ظاهره
فيكون من كماله في نفسه والى ذلك اشار في هذا الكتاب بقوله والاجسام
تشارك في الجملة وتباين في الاستعداد وعدم الاستعداد
بأنه يمتنع في الاجسام وتوحيده الاجسام ظهوراً وعلماً كما ان التوحيده
قائمة بغيره وليس وجوده في نفسه كان نور الغير فليس ظاهره كماله
هو الظاهر فلو قام نور بنفسه كان نوراً وظاهره نفسه فيكون شاعراً
وكل ما هو في نفسه في ظاهره نفسه هو جواز ان يكون عارضاً لكان في
غيره طامع لو كان جسماً كان ظاهراً لانه لا يمكن تظاهره في نفسه وكذا كان
صحة اخرى من صفات الاجسام اذ الهيئة النورية ليست ظاهرة في
من الظلانية ونفسنا الناطقة من كماله ظاهرة لذاته احوال عارضة بنفسها
قائمة في نوراً وهي في السبب الخافي انها علة له لا بد لها من مرجع كماله
من السبب الى كماله ولا يوجد الاجسام والصفات النورية والظلال اذ
لا يوجد الشيء ما هو عارضه في ظاهره ان التوحيده اشرقت من النور احوال
والاجسام وشأنها في حيزها ايضا نور جواز ان كان عاجلاً وجوده هو الماد
وان لم يكن منسحب الى واجب الوجود الى حيزه العنقوت فالنفس قائم في جواز
ذلك على الجواز العنقوت وهو نور الانوار المحرر من الاجسام وعلاقتها
وهو محمودة كماله في نفسه عن البصائر كالشمس من الانوار فانها البصائر
الشمس متضاة نورها عن الانوار وشرقة نورها بجوارها فكذا الحال في
نورها ولا يمتنع على كماله في الشئ بل في الشئ محمودة كماله في نفسه
واما ان البعض رحمه الله ذهب الى ان الواجب والعنقوت والنفس
كلها انوار والاختلاف بينها بالشدّة والضعف والكمالات المتفاوتة
وهو

الظن ان ما ذكره في ظاهره
نوراً كونه النور من كماله
الى الاجسام على كماله
كما بناه

بالانوار السابعة لا بد من هذه الشبهات بل قولنا في
المسرح وجوب المناسبة بين المثل والعلول وعدم تلك المناسبة بين
الواجب والمضامين وان المثل الاول ليس هو عينه بل هو
بقائه وهو من كنهه ظاهر والمادة لان الانوار الموحدة الغير المتشعبة
كالنور لا يكون بعضها محجوب عن بعض اذا حاجب الا انما هو
تعلقها وقيل في هذا المقام انما يجب منصف بسلوب واصناف
فلم يلزم ان يصدر عنها باعتبارها اشياء مختلفة في اول المدة فيصدر
جسم او نفس او عرض فاجبت عنه بان السلوب والاصناف هي
المسلوب والمضاف اليه والكل في الصادرة وليس الواجب في مرتبة
اول ما يخرج من صفاتها وانما يتصف بما يحصل الكثرة واور
ان الواجب منصف في نفسه في الخارج بالسلوب والاصناف وان
لم يكن المسلوب والمضاف الیه متصفا في الخارج ولا يتوقف ذلك الا
على خصوصهما يتوقف العلم بالانصاف لانفسه على تعلقها وتباين هذا
واعلم ان الجوهر هو النور الابدي الغير المسبوق بمادة وهو وعبر الابد
الموجود بدون متوسط كقوله الشاعر من جبر اذا الانوار الفاضلة كلها
ابداً غير ذلك وصف المنصف بالاول ولا يمكن ان يكون اشرف منها
من الاشياء والواضح في هذا النور الموحدة اشرف منها وانما من سائر
الانوار الموحدة فلا يجب ان يكون بين العلة والمحل مناسبتين
وقيل انوار الذي هو علة اشرف من جميع الانوار فثابتة القرب عند
من علة واعلم ان من النور الاول والثاني ولان العلة لا يكون اشرف
من المحل وهو متضمن سائر الكمالات ولا يخطئه الانوار وهذا هو المقصود

نفسه واجب بالاول فيبقى بنسبته الى الاول ومشاهدة جلاله التي
هي اشرف جوهر من سائر احواله وهذا هو المقصود من قوله تعالى
انما هو علة من سائر احواله الى قوله تعالى وهو اشرف جوهر من سائر
واذا اشرف بنسبته الى اشرف والاشرف الى اشرف وهذا هو المقصود من قوله
بالنظر الى ما فوق جوهرها من سائر احواله الى قوله تعالى وهو اشرف جوهر من سائر
جواهر عقلية وحسية واجسام بسيطة فكلية وعنصرية والجوهر
المعقولة وان كانت فعالة الا انها وسائر احوالها وهو القابل
قد يتبين من ذلك مخالفة لما ذهب اليه الحكماء وليس كذلك فان
لا يدل في شيء من المواضع على ان الاول لا يتوقف في غيره الاول بل
منهم في كثير من كتبهم كالشيخ في الاشارات وبهين في كتاب التلخيص
بان النور حقيقة وكان النور الاولي يمكن النور الاخر من الاستقلال
بالانوار كنور الشمس والنور الكواكب والمصابيح فالنور الفاضلة هو
لا يمكن الوسايط من الاستقلال نور حقيقة وكما في قوله تعالى وهو
ما لا يشاهد من كنهه كالتنوير وقوة كالحقول بواسطة النفس فكلية كما في
الحركات الازلية وبغيره سطوعها في اضافة التنوير وكما في الانوار
معها انما اذلا وبما فان المذهب المتصور ان تأثير العلة في المحل انما
هو في بيان الوجود بالاشياء من القوة الغير المشاهدة شدة وقوة الى
قوة كاصح به المصنف في كنهه غير مشاهدة بحسب الشدة بخلاف قوة النفس
العقلية فالخاصل انه نور الانوار التي عدلها غير مشاهدة مثل النفس في
غير مشاهدة بحسب الشدة كالنور في قوة غير مشاهدة ولا يقال ان
لو كان الواجب في كنهه لوجب ان يقع حركته في زمان قطره ان كل شئ لا

في الوجود فيه شأن بل هو شأن وكفى الكلام في هذا المقام على ما يقتضيه
الاشراق ومن من سائر كلام المصنف في كتبهم يقول ان ماهية النفس هي
الوجود والنور لا امر زاي عليه وبما ان الانسان عند ما يشعير ذاته
وشعره في ذاته الامور كذا في سائر الاشياء من الجسم
والسواد والحداد والخصائص وغير ذلك من الامور السلبية والاصناف
كسلبه وضوؤه والمحل والاشياء في ذاتها في ادراكها
بل الذي لا يمكن المورك في ذاته ان يسلك فيه هو كونه امره كذا في ذاته
جميع هذه خارج عن ذاته اذ لو كان منه لادركه عند ادراكه فان الكل
لا يتصل ولا يقع الشعور به الا باجزاءه واذ لم يكن ادراك الشئ لذاته ليعرف
لا يخرج عن علة في ذاته فكيف يصح ان يكون في ذاته ادراكه لذاته لا يعلم
على ذاته وكما هو من صفات النفس وهو لا يكون كسائر الاشياء في ذاتها
مع الشئ منها والجوهرية والجسمية فهو لا يستلصف صفات قائمة بان شئ وان
كاشف في ذاته ما هو كذا كصفات بل الحق انها اعتبارات ذهنية
يرجع حاصلها الى كون الشئ جوهر وجسم وهذا المكون نسبة عقلية وكان
الحداد عن الحيوان لانهم حيوانية لا نفسية منهم حيوانية فكل ذلك سلب المادة
لانهم المورك في ذاته ولذا في سائر مواضع ما ثبت بالبرهان من كون
النفس الاقضية في جوهر النفس الجسم ولا جسماني با فاعلم ان الشئ لا يخطئ
بما لنا هذه النفس التي هذه الصفات اذ جواب انما في ذلك الشئ في ذاته
لوانه الخارجية وانما يلزم ما ذكرتم لو كانت الجوهرية او الجسمية فكل
او جزئها وانما اذ كان لا يخطئ في الحق هو الوجود لنفسه عن نفسه والاقضية
لنفسه فلان ايقالة الوجود الحق ذاته وانما النور الفاضل ان النور الفاضل

كبار والنور الحركي هبة في الجسم فهو ظهوره بغيره ونور اخره ولو كان نور
لذاته لكان حيا فكل شئ في ذاته وكل شئ في ذاته في ذاته في ذاته في ذاته
ذاته وكذا في كل شئ في ذاته في ذاته في ذاته في ذاته في ذاته في ذاته في ذاته
والنفس هي القوة الموحدة والوجود الحق وليس النفس شيا
يلزمها الظهور بل هو الظهور في نفسه في ذاته في ذاته في ذاته في ذاته في ذاته في ذاته
لا ذلك حقيقة اذ كانت شيا في ذاته في ذاته في ذاته في ذاته في ذاته في ذاته في ذاته
نفسه ولا يجوز ان يصير الشئ المحل في ذاته في ذاته في ذاته في ذاته في ذاته في ذاته في ذاته
شفاة على انه نفس ذاته فلا يظهر عن ذاته شئ كيف وسعد على ذاته
غيره نفس بنفسه ان يكون نفسه ظاهره بنفسه قبل ذلك وهو حال النفس
كان الجسم في حقيقته ذاته جوهر علماني لا يظهر عن نفسه شئ اذ هو
سرك وما بلغ هذه القوة تاملنا شيا في ذاته في ذاته في ذاته في ذاته في ذاته في ذاته في ذاته
بأشراق شمس من العقل المتعال الفصح في ذلك ويتبين من ذلك ان النفس
هي الوجود الحق هي النور والحياة التي في ذاته وحاصل هذا البيان
انما يحد ضروري ادراكه وانما الوجود الحق في ذاته في ذاته في ذاته في ذاته في ذاته في ذاته في ذاته
لذاته الذي هي الحياة والنورية فيكون حقيقته النفس في ذاته في ذاته في ذاته في ذاته في ذاته في ذاته في ذاته
وجوديا كان او عينا لا زما او مزارا وهذا لا يتفق مع الامور كذا في ذاته في ذاته في ذاته في ذاته في ذاته في ذاته في ذاته
ذوق سلب وطبع مستقيم ثم ان النفس وان شاركت الواجب في كونها
وجودا حقا فان التفاوت بينهما انها من جهة الكمال والتقصان
فان الوجود الواجب وقوته لا يتصور على شئ تاما ووجود النفس ناقص
اذ هو محلول اجد وسائر كنهه في العلة في الكمال فوق مرتبة المحل
كان النور الاول اشرف من النور الثاني وما قيل من ان الانوار الفاضلة

لا تصور فيها الشدة والضعف فكم بالظلال لم يفيض عليه برهان
وهذه القضية التي في الواجب هي من العلة والعقل الذي في
يوجه الى السبب ثم ان حكمة العقل الباطن في التوابع والاشراق
على النفس وقرنها الى البصر او الصلة اشرف من العقل وكذا
الاشراق من الاشراق في العقل الباطن كما ان اشراقه في
الضعف ينسب الى العقل والبعيد من نورها وسبب اشراقها انما
اشراقها انما اذا اشراقها من نورها فان النور الصادر من
الاشراق لا يحجب عنه ومنه اذا الحجب انما يكون من خواص الاشراق اذا
لم يكن بينهما حجاب فليس عليه شجاع نور الاشراق وكذا من كل نور
على ما هو اسفل منه ولا يلزم من جود نور الاشراق باعطاء الموجود
الاشراق اذ ليس مما يجد ان نور الذي يجد ذاته هو الوجود واما
اشراق النور في العقل والوضوح الناقص هو شدة النور وفي سحر النور
عشق النور العالي وفي سحر النور العالي من النور السافل وبعثنا هذه
الاشراق العارضة العقل والما من جنى الحجة والنور والاشدة والضعف
الذي في ذاته انما يختلف انما وسبب تفصيل ذلك في الفصل الذي عنوانه
حكمة السبيل اعلم ان العوالم الاربعة عند المصنف ومن بعد من الاشراق
والنورية ثمة عند المصنف من الحكيم عالم السبيل عالم العقل
في اصطلاحه كمرت الاشارة الى جوهه العقلانية بالاشارة الى
ولا يفرق في الاجسام ايضا ولا يفرق في عالم النفس في قوله تعالى
الناطقة وان لم يكن جوهه ذات جوه الا انها تفرق في الاجسام
الناطقة تنقسم الى عاشر في السماويات وهي النفوس المتصلة بالافلاك
والكواكب

والكواكب والى بالنوع الانسان والى ما يفرق عن الحيوانات الى البنا
على ابي المصنف كما صرح به في كثير من تصانيفه وعالم الحسم وهو الذي ينقسم
الى اشرف وهو الافلاك ما فيها من الكواكب وغيرها ما هو من جنس
وانما سميت اشرفه بناء على كثرة ثباتها في الجواهر والخصائص الفارقة
العنصرية وعنصره هو العناصر وما يتوكل منها من جهة الاقوال
القاهرة الوهاى رسما ومودرا حورا فان بعض الاول كانوا يسمونهم
اناده لطق الوحي الا ان في الاصل حيث قال في الفصل الرابع عشر
من براني وما سمي فقد الار فليف يقول انما الاب ولا ومن الى ابي
وان الكلام الذي تكلمه ليس من قبل نفسي بل من قبل ابي الى ابي الذي
يعلم هذه الاعمال الذي علم امن وصدق الى ابي وابي في هذا الغلط
الا فيل المنقول الى العربية ولطفا هذه اللطفا وامثلة من الآيات
وتحقت الملهامه من التصاري في علم شهادات كثيرة منها ان العبد
تدنا وطمع الصلوة والسلام ابن الله حقيقه والاب جالس في الابن حلول
الما في الورد والعرض والصوره في المحل ولا تخفى عليك انه ليس هذا
على تقدير عدم التعريف والبصر طحا على طهر بل وان الله تعالى
سبحي المسيح علم اسمها شيا كما سمي ابيم خليلا لان من كان محتجبا الى
مقيم عليه يقال له ابيته كما قال الله الدنيا وانا السبيل فان يكون
تسميته عيسى علمه بالابن فتوحى في اكثر الاسماء سطر الحق واستقر
اغلب الاوقات في جناب القدس وها ان يكون المراد بالاقاد النور
في بيان الحق والظواهر كمال الصلوة كما قال انا وفلان واحد في هذا
وتحقيق ان يكون الحق من المولى حلول انما رصته من اجابا الموفى واما الما

وما لو كان ذلك انما جاني العلم السابح من الجبل لو حاصرت دعا المولى من هكذا
وكما انتم باقى في ما كنتم كنتم ايضا نفسا واما المولى من اهل العلم فالكسب
او سلمى وانا قد استودعتم الحق الذي يحرس به وديعه اتم يكونوا على الدنيا
واحد كما انتم وانتم ايضا واحد كما انتم حال في ذلك فانهم يكونوا واحدا
لذلك انهم صرحوا في القاد والحلول واستوفى بعد ذلك الشاهد العالي في صفاق
كلنا من الجوهرة في اشكاله واما ايضا في الصميم انما عرشه في الصاعد الى
وايكم الحق والحق على مسلوقة علمه انما فعل المراد ما ذكرناه وامثاله من
الناويات هذا وان اشراقين في جوهه الى ان كل نوع من الاشراق على
يسوءه رب النوع والمشاورة الى ان كل نوع في الافلاك كذلك واما في الصفا
الجميع هو العقل الاخير من السلسلة الطولية والمص حرة في هذا الكتاب على ما
ما شاة معهم وقادروا ومن جلة الانوار القاهرة الوهاى رب علم نورنا ومن
نفسنا وسكنا روح القدس المسمى عند الحكماء بالعقل الناقص والحق ان يكون قول
المسمى الى اشارة الى من ذهب المشايخ فانه المشهور في علم الجوهرة بالحكمة
الوهابية ومن عند فان رب النوع الانسان هو المشهور على الاشراق برفع
فيكون حقيقته الحق وذلك المسمى عند المشايخ هو العقل الناقص وبالجملة ليس كذلك
شا فحق حاسبه الشارح ولطفا حاشية عليك ان العقل كالم نور مجرد الآخرة
صادرة من الله الذي هو نور الانوار والعقل الاول او المسمى بالوجود وانما
ذلك لانه كان في ذاته نور اشرف عليه نور الاول وهو نور عيني على ما صرح به
معنى هو كونه سائر العقل كونه الاشراق وتضاعفها بالبرهان فان السارق على
الباقى ثمة الانوار الاول من اول تعالى شانه واطرافه في مراتب الوجود العقل
الاول ان شانه ما هو عليه ما هو من المراتب ثم ان نور الانوار ان كان في
البعيد

بعد عننا في الدنيا العقل فتوفى غاية الغرابة على ما اشار اليه في قوله تعالى
وان كانت اقرب اليها من حيث العلية والوسط الا ان بعد هذا في الترتيب
اقربا من جهة شدة النور وكل ما كان ظهره اشرف هو اقرب وكل ما كان
لان النور في الدنيا يثبت العقل مشا فحق كما يظهره النور المحسوس فانه يثبت مراتب
انما كانت الحجة لا ينكس كل بعد اقرب وبعد الجميع نور الانوار في قوله تعالى
لما اراد ان يبين ان الاشراق هو اقرب قال لم تزد سوادا وبها فان كانا في
سطح واحد من السطح الاقرب اليها لانه سبب الظهور فظهر ان الاول في
الاخير والذوق الا في فيحان من هو على الابعد من جهة علو رتبة والقرين
من جهة نوره المافى فير الماشاي شدة ضوا اقرب من كل ما يكن ساهة في النور
شا فبعد من اقرب اليها من نور هذا واما من ذهب الى ان العوالم الاربعة
العوالم الاربعة عالم العقل الذي لا يتعلق بها بالاجسام وعالم الاجسام التي هي الافلاك
والعناصر وما فيها وعالم النفوس المتصلة بالاجسام والفلك والابواب الضعفة
وعالم المثال والخيال الذي سماه بوزنخا وارباب علوم العقول الاشباح المجردة
وامثاله الاقديون وقالوا ان في الوجود علما قدرا ما غير العالم المسمى بوزن
العالم المسمى من الافلاك والعناصر ما فيها من الكواكب والمرتبات من الجواهر
والنباتات والحيوان والانسان في تصنيفه العالم المسمى في قوله تعالى
الماء وقول عاشره وعبركم انا في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى
انواع الصور في غير النفا على طين من طينها في الطين والكفا في طينها لا ينفك
الحا طين وان شانه الطين في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى
الفيض الا يروى من الافلاك والكواكب ونفوسها والعناصر وما فيها من الكواكب
الاصيلة من الجواهر والنباتات والحيوان لا يحتاجها الى على وجبات عقلية

في المادة ولا في القوة لانه قد ذكر في ما هو اعظم من كمالها وليس في الجسم
القطيع في الصغير وليس في هو كذا او صورة ما رايته حينها كما
لانه لا يكون الا بصدا بالاشعاع فضلا عن كونه بانفكاسه واذ سيق ان القوة
ليست في المادة ولا في جسم من الاجسام وليست الجليدية في البهارات ليست في
الى الصورة الطاهرة منها كما ان صورة المادة ليست فيها انك الصورة التي
النفس الاشياء واسطها ليست في الجليدية بل في حيث عند المذبح يقع النفس
اشراق حضوره عليها ذلك الشيء المستنير ان كان له هوية في الخارج فراه وان كان
شيئا محضا يحتاج الى مظهر كالمادة فاذا وقعت الجليدية في مقابل المادة التي
الاشياء المتعاقبة وقع من النفس ايضا اشراق حضوره فوات تلك الاشياء من الجسم
هارة الجليدية والمادة الخارج عن عند الشرايط وادفع الموانع هذا في عالم
وفي الحقيقة ما في النوم او فيما بين النوم واليقظة فيتم على مثل ما استمع
القطيع العوفي العين يمشي الظباء على موضع من الامعاء فاذا في الصورة الثانية
لا يكون موجودة في الازدهان لا امتناع القطيع الكبر في الصغير ولا في الاعيان
الا اراها على سطح النفس وليست عموما محضوا لا لما كانت متصورة ولا في الاعيان
ولا في كمالها باحكام مختلفة واذ هي موجودة وليست في الازدهان ولا في الاعيان
ولا في عالم المحسول كونهما صور اجسامية لا عقلية فيا ضرورة يكون موجودة
في صقع اخر وهو عالم المثال والخيال ولنا في هذا الدليل انظار كثيرة وفيه
ذكوته في موضع ولا يلحق ابوابها ههنا في عالم المثال متوسط بين عالم
الاعتقالي والحس كونهما بالمرتبة فوق عالم الحس وتحت عالم العقل لانه لا يخرج
من الحس ولا يخرج من العقل وفي جميع الاشكال والصور المتقاربة والاشياء
وما يتعلق بها والحركات والسكنات والامضاء والصفات وغيرها كقائمة
محللة

محللة لا في مكان ومحل قصور المادة والعقل معلنة لا في مكان ومحل وكذا جميع
انما في انفسهم من الخيال والخيال والاراض والاصوات العظيمة والاشخاص
الاشياء والحيوانية والنباتية والعمرية والعنصرية والكوكبية في انفسها
مثل قايمة بذاتها لا مكان وكذا الوجود والوجود ههنا من الخيال ايضا مثل قايمة
بذاتها لا في محل ومادة في ذلك العالم وان كانت عندنا لا يتم الابادة
لعدم المادة هناك اذ كانت هناك مادة وانطبعت فيها الاعراض كما هي
اجساما وذات مادة وصورة واعراض وكانت مميزة في هذا العالم
كل الحس بالصور والاعراض المشاهدة في العالم المثال في النوم واليقظة
اشياء محضة والقداد ما في النوم مما كل ومشاهد ذات ليس في العالم
هذه الاعراض في ذلك الاشياء على اعينها فيها على سبيل العقل وكل في هذا
العالم المثالي جواهر بسيطة لثباتها بذاتها وحيث ههنا في المواد فلا في انفسها
بعضا ولا سماع على محل ومكان وكان انما في المحسوس ومن بين انفسها
اذا انتبه عن النوم او حاد عن مشاهد ما حيل او ما راي هذه النوم
فارق العالم المثالي دون حكمة نحو ان قطع مسافة ولم يجد ذلك العالم
منه فكذا من مات عن هذا العالم شاهد عالم النور دون حكمة الا ان كان
من الكاهنين يشاهد عالم النور المحض وان كان من المتوسطين يشاهد
عالم النور المثالي وان كان من الناقصين يشاهد ما يليق بحاله ويستشعر
الى عالمه واذ عرفت ذلك فلتشعر بشارة جميعه الى احوال النفس الانسانية
بعد المقارنة فتقول ههنا في عالم الحس خمسة اقسام لان النفس ما لا يكون كاملا
في الحس العلية والعقلية او في العلية دون العلية او بالعكس او في
فيما بين الثاني والثالث والرابع من المتوسطين في السعادة و

المثال

الاربع من اصحاب المين الخامس هو المثال في السعادة ومن اصحاب المثال النقصان
في المادية والخيال كماله في راحة اما الاول فلان النفس اذا دخلت في العالم
حقائق الموجودات على الحقيقة والظن وحلت عن راي الملكات بالحكمة العلية
يتفرق النور وكان شوقا الى العالم النوراني اكثر الى العالم المثالي في راي الخيال
بالحكمة عن الرضا في الشوق الى الخلائيات ووجود النفس في العالم المثالي
فيتمثل النفس بالحكمة الى العالم النوراني وتوحيدها في انوارها البهية في العالم
اذ لا روع بها البها ولا الساع لانها محلة في الخلائيات لا انظارات من راي
ولذا اتصلت هذه العالم راي ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر
على قلب بشر واما الثاني والثالث والرابع وهم المتوسطين في السعادة
فمحصون الى العالم المثالي المعلة التي مظاهرها اصغر واعلى وفي علاج النور
اشارة الى هذا حيث شاهد الصور المتألفة التي لا ينفك في السموات والارض
وفي سر معلوم ان اطيح ولتلقوا والثالث اعني المتوسطين في عالم
والعمل والكمال في العمل الهاد المثالي المعلة لا في العمل والقوة على انوارها
فمحض من الاطهر اللذينة والصور المثلج على ما يستشعر الانفس وتلك
وتلك الصور اتم ما عندنا فان مظاهرها اعني الموهوب في قصبة متبدلة متغيرة
ومظاهرها الصور كالمثل ثم اختلف المتبدلون في انهم يخلدون في
تلك الاحرام ابدان او زمانا طويلا ثم يخلدون في العالم النوراني في السموات
الى ان المتوسطين في العمل والكمال في العمل واذ العلم يخلدون في بعض
اذ لم يكن فيها استعداد لخالص العلم النوراني ولا في راي ملك اعوان
الكمال في العلم دون العمل يخلدون في راي من الادنى الى الاعلى الخاضع
يصل الى الحدوث فيخلص الى عالم النور ان كان لها استعداد الخلق الابر
اذ لا

الافلاطون الى انهم لا يخلدون في الاحرام السواء التي دون الحد وفان النفس
التي غطتها في الفكر الادنى الذي لا يسجل علم على اجزائه الصادق علم
عن رايته في السما الاولى لانه الاسرار عكس فيها زمانا قصيرا وطويلا حتى
عنها بعض السموات ثم يروح الى تلك عطاره وينعم فيه زمانا كذا وكذا لا يزال
يرتقن في ذلك الى ان يترك العلم على ان يترك علمه في كل فلك نجس ههنا
زمانا طويلا او قصيرا حتى يصل الى السموات المحمودة المحضة ويروى عنها النور
بالكلية وذو سبب بعضهم الى انه لا بد من المدور على الافلاك والخلال منها عالم
المحض والخالص صاحب اخوان الصفا والحق عند بعض المحققين ان النور
المرتبة الى الفكر الاعلى المثال من غير سفل في عالم النور المحض بل النور
المستعد لتوصيل الى عالم العقل يرتقي في عالم الحس المثال على ان يرتقي ثم
يشمل الى عالم النور ويدوم فيه لان هذه العوالم متمازلة
ويسجل الوصول اليه دون قطع الجهد واما القسم الخامس وهو الناقص في
العلم والعمل اعني اصحاب الشقاوة الذين كانوا حول جهنم بنشوا واهربوا في
دائرهم جاعلين راي ما يلحق الى حيوانات اذ الخالصا عن ارباب الحيوان
ان كان الناجح حقا وعن ارباب الانسانية ان كان باطلا يكون لها ظلال مثالية
في صور خالية معلة لا في محل على حسب ههنا المناسبة لها ليس لها احوال كالحيوان
ليتمتعوا من العاجي او عالم النور وما للنفوس بغير البصر الافلاك
نفوسهم وما فيهم من السموات الرديئة يلتمس الى الخلق فيشتغلون بالصور
المثالية الالائية بما اذ كل خلق من الخلق المذمومة الملهة في النور انوار
انواع فخص بذكر الخلق الكبر والشهامة المناسب لارباب الاسود
والوعان لارباب الثعالب والحماكات والسحرة لارباب الغريرة والسلب

هذا ما يحضرنا الآن وفيه تأمل فإن قلنا الأمور الغير المشابهة مطلقا
الغير المشابهة بلان ذلك ان اتحاد تلك الأمور ان كانت مرتبة فذلك وان لم يكن اتحاد
فلا شك ان الجميع متوقف على الجميع اذا استوفوا احد ذلك الجميع على الاستوفاء
ولكن ان كل واحد من تلك المجموعات يتوقف على الجميع السابق وهذا الذي غير المشابهة
الغير المشابهة مطلقا يستلزم الأمور الغير المشابهة المرتبة وطرق التطبيق
اذ هي امور مرتبة موجودة في الخارج ويلزم من تأملها في المجموعات مناهي الاتحاد فقلنا لا يلزم
من توقف امر على اتحاد ان يتوقف على بعض تلك الاتحاد اذا اعتبر مجموعهم بل يلزم ان
يتوقف على كل واحد واحد منفصلا ولا يتوقف على مجموع من المجموعات اطلاقا لا ترى ان
متوقف على كل من المبادئ والصور ولا يتوقف على مجموعها والا لزم الشيء على نفسه فقلنا
ان الغير المشابهة متوقفة على بدو واحد لا يتوقف على الاتحاد والجميع بدو واحد
ليس الامرا اعتبارا وان كان موجودا فلا توقف على اتصاله وان كان الاتحاد في
الغير المشابهة مطلقا يستلزم الأمور الغير المشابهة المرتبة في اتحاد السلسلة بان
بعضها لا يقدم على بعض اخر في السلسلة فمتوقع اذ الجميع لا واحد مطلقا
على ان كثيره علم في السلسلة على متعين وان اراد ان يستلزم الأمور الغير المشابهة
المرتبة المعسرة في الاتحاد السلسلة ثم كل ما يلزم من عدم انطباق على الزيادة في تأملها
اذ لا يتعين ان يكون نقصان من حيز السلسلة الاولى في السلسلة الغير المشابهة
التي اتحادها مع عدم تأملها وقد نظر في الشيء ان النفس انما طمعه فيها ترتيبا
حادثا فيتم البرهان فيها ايضا فنحن لا نرى توقف على بنية المتوقف على الالاف
ترتيبها وهو واجب عن ذلك بان ترتب حدوثها على لانه لجزء اخر من جزمها في
وجوه اخرى زعمنا اننا اعترضنا على هذه الجواب وقيل على ظهور قدمها بالرفع وتمايز
افرادها اولها وبالجملة لا يوجد سلسله غير مشابهة مرتبة في الحوادث وانما يلزم ذلك
الامر

طريق حدوث النفس في الولادة وليس كذلك فانهم يجوزون ان يكون الاول
بعضا لوقائات بدوون ولادة كما في آدم عليه وذو حية وان اراد ان يرتب ترتيب
اوتنه حدوثها فيقوم لكن لا يلزم فيها البرهان لعدم اجتماعها كما مر في
الكتاب عن اصل السؤال بوجه آخر وهو ان يقال البرهان على ما ذكرناه انما يلزم
في الامور التي بينها وبينها في زمان الوجود وكما لا يلزم على من المقتضى والبرهان
توقف حدوثها على بعض الترتيب في زمان الوجود لجزء ان يكون على الحوادث
غير على البقاء ايضا فنقول لو اتحد وقت الاجتماع والترتيب كان البرهان فيها
البرهان واما اذا اختلف الوقتان فتوجب ان البرهان تأمل والاتجاه من برهان في
لحق فيه يمنع اتحاد وقتي الترتيب والاجتماع المطلق الثاني الاتحاد في
واستدل على بوجه مشهور منها ما هو البرهان السلسلي وتوقف
على معومات الاول انه لو كانت الاتحاد غير مشابهة ليعلم ان الجميع من قطع
استداهان غير مشابهة لان الاول البعد بينهما يترتب في السلسلة المتضمنة الى
غير النهاية الثانية انه لجزء ان يوجد بينها ابعد من اية بقاء واحد منها يكون
الاول خرابا والثاني رايان عليه ينقص فربما وهم لخال الامام ينبغي ان يكون
الزيادة ان بقاء واحد يكون البعد المشتغل عليها غير مشابهة فانه لم يكن كذلك
لم يلزم ذكر وفيه نظر الثالث كل زيادة وجود فربما من المبدأ على قدر
فكل بقاء غير مشابهة وحده جميع الزيادة في وجود وجوده في زمانه وان كان كل
من تلك الزيادة موجودة في جميع الزيادة الغير المشابهة موجودة في
فيكون غير المشابهة في جميعها من حاضرين واعترض عليه باننا نستلزم ان لو كان كل واحد
موجود في وجود الجميع كذلك فاذ كان الاتحاد غير مشابهة ليعلم ان
الكل مطلقا في وجوده لا يكون كل واحد في وجوده بل حجة لا يكون كل واحد في وجوده

والاول ان ادعى كل مجموع كل مجموع ان يكون مشابهة او غير مشابهة فقلنا ان
في وجوده احد ولم يلزم ذلك واذ كنتم وان ادعى كل مجموع مشابهة فليس كذلك لان
المطابق ان يكون المشابهة في الغير المشابهة وقولنا لا بد ان يوجد في الغير المشابهة
يعود مثل على الزيادة الغير المشابهة لان ان لم يكن في الاتحاد غير مشابهة فكل
يكون نسبتها في الاخر نسبة المشابهة الى المشابهة لكن نسبة كل جزء الى
نسبة عدد الزيادة الى عدد الزيادة فيكون نسبة عدد الزيادة الى
المعروف الزيادة نسبة المشابهة الى المشابهة فيكون نسبة الزيادة الى
اقل نسبة عدد الزيادة الى كل عدد الزيادة فيكون نسبة المشابهة الى
المشابهة ونسبة المشابهة الى الغير المشابهة فيكون نسبة عدد الزيادة الى
العدد زيات مشابهة فان اردت فذلك نسبة كل عدد الى اخر نسبة عدد
الزيادة الى عدد الزيادة ان نسبة عدد الزيادة الى جميع الاتحاد الى
عدد زيات انما فقلنا ان ذلك ولو تم ذلك لكان كل عدد في مشاه وان اردت
عدد زيات في ذلك البعد فقلنا ان نسبة الغير المشابهة الى المشابهة وقال
في جاشية شرح حكم العيون نسبة مقدار الزيادة الى الواقعة في عدد الى مقدار
الزيادة الاولى في نسبة عدد الاتحاد الى البعد الاول اعني المشتغل على الزيادة
الاول وعلى البعد الاصل عند في البعد الثاني في زراعان وهو الثالث في النسبة
البعد الاصل وعدد الاتحاد المشتغل على الزيادة انما ونسبته الى
الاول الذي هو واحد بالضعفة وكذلك نسبة الزيادة الى الزيادة في
الموجودة فيه بالضعفة في المقدار ولكن فاذ اصارت عدد الاتحاد المشتغل على
الزيادة غير مشابهة يكون نسبة الى البعد الاول فثبت بعد مشتغل على الزيادة
نسبتها في العدد الى الزيادة الاولى في نسبة غير مشابهة الى الواحد وفيه المأمور
نسبة

نسبة الزيادة الى الواقع في عدد واحد في مقدار المقدار والعدد الى الزيادة الاولى
كثيرة الامتدادات الاولى والواقع بين البعد الاصل والبعد الاول في
والعدد ويتم الكلام ويظهر فائدة اعتبار التساوي في الزيادة ان اوله لم يكن
النسبة محفوظة فلا يمكن اثبات مقدار غير مشابهة بين الخطين في قال والخط
في ذهني انه لا حاجة الى هذا المتطويل بل يكفي ان يقال عدد الزيادة الحقيقية
بعد واحد مساو لعدد الزيادة والاتحاد المشتغل عليها فاذ كان عدد
كان وعدد الزيادة الحقيقية في عدد واحد كذلك فالعدد في الاتحاد الى التساوي
ايضا واول الامر شي من هذه الوجود فانه وجد وهو مشتغل على الزيادة
الغير المشابهة ويكون اخر الاتحاد وحده لا اجتماع جميع الزيادة ان لم يكن
اما اذا لم يكن كذلك فنحن نعلمه المتطويل انما مقدار في وجه الاول فنقول ان
بقر يكون نسبة الى البعد الاول نسبة غير مشابهة الى الحوادث نسبة عدد
الزيادة الى المشتغل في ذلك جميع مكن لا يلزم من ذلك ان يكون نسبة مقدار الزيادة
الواقعة في مقدار الزيادة الاولى في ذلك فليكن لهم بعض غير مشابهة بين
الخطين وان اراد به ان نسبة عدد الزيادة الى المجموع في عدد واحد كذلك
فذلك مجموع فالحاصل ان نسبة الزيادة الى الحاصل في كل عدد الى الزيادة
الاول نسبة مشابهة الى مشابهة ولا شأ في عدد الاتحاد في يستلزم ان يكون
تلك النسبة بتلك الوجه في يستلزم ان يكون نسبة الزيادة الى المشتغل
في الاتحاد بوجه اخر وذلك لا يستلزم المطراد اعترضه الخال في الوجه
فثبت عليه سائر الوجود ومنها هو ان المساهمة وقوله ان لو كانت الاتحاد
غير مشابهة لكانت كفاية في غير مشابهة مع كونه مشتغل عن مرادها مشابهة
بواز الخط الاول ولو امكن ذلك لزال ذلك الخط من الكثرة من الموزاة

الى المسامحة وذلك لضعف ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة في اول نقطة
 المسامحة فذلك على ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة في اول نقطة المسامحة
 فيها سقط فيها وفيه فذلك وجوب وجود نقطة يكون المسامحة معها او
 المسامحة مع هذه هو القوي المشهور بين الجمهور وفيه في غير ذلك
 البرهان على هذا المذهب وجهه لا يورد عليه الايراد المذكور فتقول الجواب عدم
 شأني الا بعد ان لا يورد في خط غير متناه و فرضنا دائرة واخرجنا احد
 اقمارها الى غير انما يتصلها الخط المذكور على قوائم يلزم اما ان يكون في القوائم
 او انقطاع مسافة غير متناهية في زمان متناه وكلاهما محال فذلك لتوحيه
 الخط الغير المتناهي في الموضوع او لا خط له والارادة في ذلك وجهه
 القويين المتعاطين على قوائم يخرج في الخط المتناهي في الارادة وجهه
 حاريا لا بد لا يفي في خط الغير المتناهي في الارادة اعني في زمان المتناهي
 الى الموازاة فلا يكون في تلك الحركة ينقطع عن اب او لا ينقطع فاذ لم ينقطع
 لم يوازي المتعاطين وان انفصل في زمان متناهي لانه لا ينقطع المسافة المتناهية
 في الزمان المتناهي ولا يتصور التطبيق بينهما ليقال ان انقطاعهما في وقت
 متمازاه بعد ذلك في شرح التلويحات لابن كوتبة فانه قال يجوز ان يكون
 المسامحة وفرض خطين غير متناهيين متعاطين يكون احدهما متحركا والآخر
 اقتصار هذا البرهان بان قال لو كان لا نهاية الاضداد مع تمام هذه الحركة فيخلص
 احد الطرفين عن الآخر والى باطل وبيان ذلك على ما تقدم من سابق كلامه ان
 الاتصاف الاضداد يكون لهما في نقطة معينة فذلك المتقطع ان كان في
 وسط الخط يمكن ما فرضناه اتصافا لا وان كان في وقت غير في زمان متناه
 فظاهر ان ذلك غير ما ذكرناه وحمل كلامنا على شرح كلامه بعد ان ينقطع
 الصادر

الصادر ثم اقول هذا البرهان على كلا التقديرين متصور فيه اذ لا يمكن
 امكان حركة خط غير متناه بالوجه المذكور واذ اعترض ذلك فليس في البرهان
 في حوزة خط له لا بد في مقاطعة فاذا عدم ذلك فليس في البرهان
 فتقول اعلم ان كل حادث يستدعي سببا حادثا ووجود الحوادث لا يفي الى
 السبب الحادث فيعود ان يتسلسل الى غير انما في اسباب حادثه لا يكون
 لها مبدأ فان لمبدأ الحادث المذكور عاين المبدأ الكلام والسلسلة الغير
 المجمعة وجود احادها معا محال فلا بد من سلسلة غير متناهية لا يفي
 احادها ولا ينقطع والاتصاف الكلام الى حادثه هذا الانقطاع فيفسد فيكون
 في الوجود حادث محدود لا ينقطع والا فلا وجه لوجوب الحركة المتناهية
 والحركة ايضا قد يكون منقطعة في وجود حركته لا ينقطع والذي يلزم ان لا
 ينقطع من الحركات الدورية المستمرة الى الابد ان يكون سببا لحادثه
 هو ما لا فلا يكون الحركات المستمرة اذ وجود البرزخ الغير المتناهية
 غير ممكن فلا بد ان يكون الحركة الغير المنقطعة دورية وذلك لا يكون الا في الحركات
 واستدل على ذلك في الاشراق وقال البرزخ لا يمكن ان ينقطع في نفسه بل
 وصل اليه وقت حتى اذا كان البرزخ مع جميع ما يلزمه وتبرخ وجوده
 لا يتحرك والعصرات من الحركات ما من الطبع او الارادة وسيعلم ان
 ما تحت تلك العنصر ما يمكن ان يكون الحركة الارادية لا يمكن الحركة الارادية ولا يتناهي
 البرزخ اما لوجوب محله هذه الحركة المستمرة في زمان متناهي لا فلا ينقطع
 هو الا فلا قال المشايخ في الحركة المستمرة اما طبيعة او ضرورة او ارادة
 فان كانت طبيعة فيجب انقطاعها عن الوصول وان كانت ضرورة فلا يمكن ان
 في العنصرات اذ لا قسري الا فلا يكون كقولهم عندهم وذلك العصر المتناهي في

او ارادة فان كان الاول محال فظاهر عند وصول الفاعل الى حيزه الطبيعي وان
 كان الثاني فيجب انقطاعها لان ما تحت العنصر ما يمكن ان يكون الحركة الارادية
 اعني التوابع الحيوان لا تحمل الدوام لوقت انها على الايمان ولادوام تلك
 الايمان لوجوب حمل التوابع العنصرية كذا في الاشراق وشرحه قال في قوله
 اذا كان الفاعل حيا متحركا في الحركة المستمرة حركته وهو غير لازم اصلا فان حركته
 امتناع الحركات المستمرة في مكانها كما في النارورة والافسان من الحركات المستمرة
 والحركة المستمرة في الزمان لا يمكن في الايراد والارادة اما ان ينقطع في الايراد فلا
 ما فصل تمام الكلام وقرر ما قلنا من ان الحركة المستمرة في الزمان لا يمكن في الايراد
 والارادة في الحركة المستمرة في الزمان لا يمكن في الايراد والارادة اما ان ينقطع في الايراد فلا
 ابطال الفاعل الثالث من تنوع الاطراف فان الفاعل على ما افترقا له اولاد له وجهه فيجب
 انقطاع الحركة المستمرة واسمها بالارادة والارادة في الزمان لا يمكن في الايراد
 بن حرايق مستمرة في الزمان لا يمكن في الايراد والارادة اما ان ينقطع في الايراد فلا
 او ارادة في الايراد لا يمكن في الايراد والارادة اما ان ينقطع في الايراد فلا
 بالطبع اذا قلنا في ما يلزمه سكن البرزخ الى قوله لا يمكن انما في وقتها
 في شرح الاشراق جعل في انما في الحركات احاديث في الزمان لا يمكن في الايراد
 الى ان وجوب انقطاع الحركة المستمرة في الزمان لا يمكن في الايراد والارادة اما ان ينقطع في الايراد فلا
 ذلك انما يتصور في الحركات المستمرة في الزمان لا يمكن في الايراد والارادة اما ان ينقطع في الايراد فلا
 من الطبيعة والارادة بانها اما الاول فيشأ في الحركات لانها لا يتجاوز الحركات المستمرة في الزمان
 بالبرق المنقطع المستمرة في الزمان لا يمكن في الايراد والارادة اما ان ينقطع في الايراد فلا
 الفاعل الموضوع عليه في موضوع علمه هو امر غير الحركات واما الثاني فلا يستقيم في
 الثالث جعل في ذلك وجهه ان ما تحت تلك الحركة لا يمكن ان يكون امتناع الحركات المستمرة في الزمان

اي كون الحركة الارادية المستمرة سرورية في الحركة الواحدة السرورية الحافظة
 لو كانت مستمرة ارادية لكانت مخصوصة باحد فكل القوي العنصرات
 فيجب ان يكون فيها جسم متحرك بها والارادة في الحركة الواحدة ضرورة انقطاع
 الحركة باختلاف المحرك كالحركة الحافظة في الزمان واخرى في موضوع وجود
 الجسم المتحرك بالارادة في العالم العنصري السروري في الزمان لا يمكن في الايراد
 ووجوب تحملها في الزمان لا يمكن في الايراد والارادة اما ان ينقطع في الايراد فلا
 اعني كون الحركة المستمرة الارادية سرورية في الزمان لا يمكن في الايراد والارادة اما ان ينقطع في الايراد فلا
 الاقسام اعني كون الحركة السرورية حاصلة من ارادة او كونها سرورية العنصرية
 الواحدة الحاصلة من الارادة لا بد لها من متحرك سروري ولا شيء من الحركات العنصرية
 سروري نعم في هذا الباب انما في معنى هو امتناع كون جسم بسيط كقطعة من
 العناصر متحركا بايا وحده او غير حركته سرورية مستمرة حاصلة من ارادة او
 فان اخلاف الحركات العنصرية لا يوجب وجود كون الحركة الحافظة
 احدهم حواسر خلاصة الدليل على ما قلنا من كلامه وما يورد على ما قلنا في
 المنطوق وان اسر الجواب الايراد في موضوعه وهو انما في الامساح الخارج
 الايراد مقصور اما مقصور في صورته في الوجود فانه حصة الدليل على ما قلنا من
 انما في باقي الاسماء اذ انما في الفاعل حركته السرورية في حركته وقدر من
 تقويته انما لا يتصور اصلا ولعل يوجه ذلك لما قلنا في الورد في شرح الاشراق على
 ان الزمان سروري على ذلك فممكن ان يكون الحركة الحافظة ايضا كونها سرورية
 دامية اذ في الزمان سروري على ذلك فممكن ان يكون الحركة الحافظة ايضا كونها سرورية
 توجه السادح لكن لا يجوز حصول الامساح سرورية طبيعة واحدة في
 واحد مشهور بين الجمهور العلم الا ان يقال ان الحركة الحافظة في الزمان لا يمكن

لنوعه من قسار واحد ثم قال وليست شئ لم يستد وجوب انقطاعها الى وجه
 الاستحالة في سبيل العنصر وجوب الاختلال في المركبات فليست العنصرات
 جسم واحد بل هي لثلاثة الهويات فيبقى عليها لم لا يجوز ان يتصل المركبات
 بالاشخاص المتعاقبة وهذا مشترك بين الوجوه واذا ثبت اما اولها فلا بد
 وجوب الاستحالة المستتمة لوجوب الانقطاع في السبيل واما ثانيا فلا بد
 موضع من ان هذا التسلسل في المركبات يتصل بالحوادث محال ولهذا قد ورد في
 الكتاب اشارة الى ذلك وان شئت جازله واما ثالثا فلا بد من حقيقة وهي ان المركبة
 الوجودية هي تلك التي سبب الحوادث التي في عالمها وذلك بانها وجوب اوضاعها بين
 السماوية وبنيها وبين الاجسام الارضية فيكون تلك الاوضاع هي الحوادث المستتمة ليقول
 الفيلسوف ان الحوادث متحدة من الحوادث ثم انه لما كانت الحوادث في الاغراض المتحركة
 اراد ان يشير الى علتها فقال واذا لم يتغير الفاعل الاول فلا يكون مسببا للحركات
 بل الاول يتوسط لان الحادثة سبب الحوادث من المركبات فلا بد من الحركات الاطلاقية
 الحادثة ما يصح ونصارت اصولا كان الحوادث او غير ما سمي وتلك المركبات
 الحركات الاطلاقية ليست طبيعة فان الفكر ضار في كل فعله قصيرا عن الحركة التي
 تعد لها ما هو في نظر المختص اذا وصل الى حيث قصد وقد لا يربط بالجميع
 عن طريق العلم ولا يمكن ان يكون قسرا فيكون له كاشف قسريه كاشف على موافقة
 القاسر وكاشف كاشف مقصود في الحركات والسرعة والبطء وليس كذلك على ما يشهد
 الارصاد واول قساده ظاهر اشارة الى ان المستتمة لا وجب اما في الحركات
 ولم لا يجوز ان يكون مقسورة من قسار حركته او من قسار وقطعه قسره فيها لا
 وقبل ان لا يثبت انما لا يثبت ميل طبيعي فيه لا يتقبل الحركة القسرية وبينه ايضا
 الاطلاق ليس فيها سببا لميل طبيعي لانها لا يتقبل الميل المستقيم والميل الطبيعي لا يكون
 مستلزما

ولان الطبيعة تقتضي الحضور في الخيزر الطبيعي على اقرب الطرق وهو الخط المستقيم
 واول الطرق على هذه القوم ان الحركة المستتمة لا يكون طبيعة لا مستلزما كونها
 بالطبع وهو بانها بالطبع وما ادعى ان الميل المستقيم لا يكون طبيعة ولا مستلزما
 ما ادعى ومنسوبة في الحركة او حركتها للميل المستقيم والطبع والهرم فان من الخيزر
 ان يكون الطبيعة مقتضية لميل مستقيم ويكون ذلك الميل الطبيعي المستقيم
 يكون بارادة على طريق مستتمة فيكون الميل المستقيم والطبع باضافته اذ
 البعد مقتضيا للحركة مستتمة فيكون الحركة المستتمة الاودية والميل الطبيعي
 وجوب الميل الطبيعي للميل المستقيم او هو طبيعي والنوع يتوحد في الحركة فخالق
 الطبيعة يجب ان يكون لخصوص الميل الطبيعي لانها لا يكون بارادة مقسورة للطبيعة
 او حقيقته القادى الى الخيزر في كل اول حركته لانها لا يكون اما الميل فيكون
 امتناع كونها بارادة مقسورة للطبيعة فيكون ان مقتضى طبيعة ميل مستقيم
 لانه لا يثبت ان الميل المستقيم في اول حركته او رده اليه حيث قال لان الطبيعة
 تقتضي الحضور في الخيزر على اقرب الطرق وهو الخط المستقيم ليعتد على ذلك
 فاما لا تسلم ان الميل المستقيم يقتضيه الطبيعة الحضور في الخيزر بل ان
 على اقرب الطرق ولا بد ايضا ان يكون ميل مقتضيه الطبيعة لا بد وان يكون الحضور
 في الخيزر او الوضع ولم لا يجوز ان يكون طبيعة جسم هو مقتضيه الميل مستقيم
 مستلزما لا اذ حركته مستتمة فيكون ذلك الميل المستقيم في حركته المستتمة
 المستتمة لا اذ حركته مستتمة فيكون ذلك الميل المستقيم في حركته المستتمة
 ان القسرية فان قلت القسرية لا قبل الطبيعة والعدم سر قسريه بل هي الحركه
 قبل انقامه في طبيعة المقسورة والوجه ودين على ان لا ينفصل الطبيعة
 حلقا عن فعلها سر او رده على الثاني ان دليل القسرية الاولى كما ذكره

بعد تسليم مقدماته انما يدل على انما ليس في ذلك ميل لا قبل الحركة القسرية
 بالوليد ان الاطلاق ليس فيها ميل مستقيم ولا يلزم من ذلك فيها ميل مستقيم
 ان يكون فيها ميل مستقيم او لا قال الشارح يمكن ان يقال ان الميل المستقيم
 اما ان يكون مستقيما وقد بين استحالته من ان المستقيم لا يوافق المستقيم
 او مستقيما في آخر وهذا ايضا لا بد لانه قد ثبت ان الطبيعة لا تقتضي المستقيم
 واول الحركات التي احركت لسانه حاشا قال اما ان يكون مستقيما وقد بين
 استحالة وسبحان الذي ما احرك على لسانه حقا الا وسلط عليه شيطان في نفسه
 بعد ذلك الخي باطل ولذلك قال العبد لك من ان المستقيم لا يوافق مستقيم
 منعوك وكذا قد ثبت ان الطبيعة لا تقتضي المستقيم فانه ايضا قد ثبت
 انما مقتضى عدم التيقن بين الميل والحركة ثم قال واول الحركات حركته
 فان كان القسري اعم لم يتعطل الطبيعة عن فعلها وان ارتفع في الخيزر
 الحركة الحادثة للزمان واول هذا باطل لانه ان يكون الطبيعة حاد في ذلك
 وان اراد بالتعطل عدم صدق فعل من جهة الطبيعة لا يستحيل التعطل بذلك
 المعنى وادق فظهر انما كانت لا تشارك في ان يكون طبيعة لا قسرية فليست الا
 ان حركته الاودية فصل يقتضي حركته العقل المستقيم في حركته القسرية
 جسم فذلك حركته الحركية اختيارية فالتحريك الحركية كما مقتضى ان لا يوافق
 وحركته العقلية حركته الحركية في حركته العقلية فليست طبيعة فان القسرية في العقل
 على هذا المعنى في عالمنا ليس هذا الذي على اطلاق صحيح اصد وقال بان احركته العقل
 شيا يكون حركته وعنده التي يكون بها هو امر على حركته وعنده نفسا
 حركته فيختلف مقتضيا انما في كونها حركته حركته العقلية التي فيكون حركته
 قسرية بالانفس الاودية لا بالهوى المشهور وان احركتها اي حركته ونفسه شيا واحد

مقتضيات مقتضيات نفسه بعينه في حركته اذ اذ اذ الى السحرية حركته واول
 ان يقتضيه الشارح على كونه على سبيل ما هو في بعض النسخ قوله
 مقتضى العقل المستقيم الا ان حركته الاودية من مقتضى العقل المستقيم واول
 لها الى الخيزر وتولد في حركته اشارة الى ما افاده بعض الاما من ان القسرية فيها
 انما مقتضى العقل المستقيم وليس فلا كالات فيكون مقتضى العقل المستقيم
 في حركته العقل المستقيم في حركته العقل المستقيم في حركته العقل المستقيم
 ولا تغيب ولا يستحجب حركتها لسانا اذ لا تشارك في حركتها اذ لا تشارك في حركتها
 شواغل البدن وتاملها في الحركه وهي نور بسط من ذات الله ووهن
 الحركه بعض بعضا وتبين كل واحد من عمل او صناعة يعوثة وما يخص العقل
 الا فاضل ليس كيان حركته وهي نفسه تكون كذا ذكره قطر المحققين ووسطه
 بالاسطر المحقق الكشف والتحصن كليا او انوار الفاضل في اورد في
 في انفسا بروف ذات بروف وشروق ذات شروق وشاهد انوار
 فحينها انوار الاطلس بالخاص كونه البسته لكونها التي هي افضل الكمال
 واية الصور رايه الاجرام امة من انفسا ووليع من عالم انفسا في انفسا
 عن عالم النور فلا ينقطع عنها شروق انوار الله تعالى المعالي واما ذلك
 الاسم وذلك على كونه الاودية لا ما ذكره المشافون وغيرهم فذلك
 هو النور الموزن المسوق الفاضل عليه من ذب نوره المجدد المستقيم في حركته
 الحركة واية اشار بقوله فكل من الاطلاق مستحق من انفسا العقل الاعلى
 نور قاهر وهو مستقيم ومن سوره واسطه بينه وبين الاول في الاطلاق
 فكل من الاطلاق مستحق من انفسا ووليع من عالم انفسا في انفسا
 فينقطع عن الاشارة وحركته وليس هو الحركه الاشارة في حركته الاشارة



الامكان الاشرف وتقريره على ما ذكره الشيخ في سابق كتيبه وحده شارب الاشرف
ان الممكن لا يحسن اذ وجد فله ان يكون الممكن الاشرف قد وجد قبله والافاق
الافاق وجود الاشرف اسقط فله خلاف الحق لان تلك الاشرف لا يمكن ان يكون
غير الاشرف لان العلة اشرف من المفعول او يفرق اسقط وان كان حاصرا
الاشرف عن الواجب لزم جواز صدور اكثر من الواجب ضرورة ان الاشرف لا يمكن
صدوره بواسطة ذكر الاشرف فاما بلا واسطة او بواسطة غير الاشرف وانه
صدور الاشرف عن الواجب ولا عن مفعول له امكان بالحق والممكن لا يمكن
محال بل ان لم يمتدح من شي اخر ضرورة انه والممكن يمكنه وهو خلاف الحق فاذ
فرض وجوده وليس صادرا عن واجب الوجود ولا عن مفعول له لان الكلام في
عدم جواز صدوره منها جازية ضرورة وجود يستدعي جهة مقتضية في ذلك
اشرف مما هو عليه وهو محال ثم قال واقول انما يقال ان الشئ لا يمكن ان يكون
مستتمها لا مكان العلة وهو موقوف بانه اشرف المفعول الاول يمكن ان يكون
اشرف الواجب محال واقول انما يقال ان الشئ لا يمكن ان يكون الاشرف
والامكان الممكن الاشرف الاستشهاد الاول وانه الثاني في بطلان ما اورد
اشرف وهو انما هو الكلام على ظاهره وهو ان لا يمتدح ان الاشرف لا يمكن ان يكون
الاشرف من غير ممكن كسلكه عن طريق السيل والطريق المستقيم ومحمد بن اشار الى
الاشرف في ان الشئ لا يمكن ان يكون الاشرف من غير ممكن كسلكه عن طريق السيل والطريق
الاشرف والواقع ليست شرعا بالنسبة الى نظام الكل وان كانت شرعا بالنسبة الى
هكذا افاد بعض الاعراف وقد ذكر في شرح الاشرف ان هذه الفكرة انما يطرح في المناقشة
انما المستمرة الوجود بوجوه علمها لا في الجوارح وقد ذكر في هذا المقام كلاما طويلا
خطابة لا فائدة في نقلها فاحصل الشئ ببعضها والافاق وجود الامكان محال لا يمكن
وان كان محال

وان كان محالنا محسب ذاته فان العلة لا يمكن ان يوجد منها في حلوله انفق بل على
مفعول خاص بناسبه وتلك النسيات والعلل المنتمية الى الواجب اقتضت
على هذا الوجود ونزعه فالواقع على غير محال نظر الى ان الشئ لا يمكن ان يكون
قادر على الواجب وان كان قادرا لا يمكن على الاتحاد اخر ضرورة ان العلة لا يمكن ان يكون
مفعول لا يمتدح جميع الشبهة المرددة على صدور الشئ وانما يكون صدور الشئ
كما هو الشئ من نظره ان للعلل النفاذ على المسائل ويتوهم ان ليس لله ولا
الممكن عالم اخر وان ليس بعد هذه الدويان اعني الجوانب الناطقة ايضا
فلا يمكن وان علم اصلا في احوالهم واستماع دعائهم القوارب والبرامكة ان لا يمتدح
ما هو عليه لان العلم من الشرور واختلال النظام في كثير من النسيات الى ما هو عليه
لا يقال لم يمتدح على وجه لا يمكن شي من الشرور لانه لا يمكن ان لا يكون
الوجود من قبل في الحان هذا ما يمكن من النظام والاعمال في طرف اليد العالمات
عالم اخر اليه يحيى الطاهران فمن اراد ان يكون بالقدرة والافاق ولا يمكن
فليجمع المبرمج فلا يتكلم الطاهران وليس محال ان العلى قد سبق الى
الافاق الاستشهاد ورفض الاستشهاد عن صفاته من صفات والاسلام الموقر في
وحيث ان العلم الحاصلة اي فاضتها ودعايتها في البحث وانما هو في بطلان
وعند عالم ونحوه المبرمج من انما هو الرافعة في بطلانها بل انما يشهد بها
انوار الله من كل شئ وبذلك حركاتها لوانه من بطلانها لوانه من بطلانها
عالم انما لا يمكن للمساكين بل انما هي من الاضواء القوية والافاق والافاق
وتلك علمها من البينة في الواقع الاممية وسلاطين الاشعة القوية ما لا يمكن
من انتقادها وانما فقلنا عما دناها وسجلت في كبر كبره امكانه هي الانوار
وعدم الجواب عليها علمه بكل شئ لا يغيب عن علمها وعلمها بما رايها انفق الحكم على ان

وتارة قطب المحققين في شرح لوجوه غريبة في العلم باجور المتفاوتين للعلم بالمخافة
على ما يشهد به الفكرة السليمة ثم قال المصنف واما ما يقال ان علمه منطوية في علمه
بذاته كلام لا طائل من تحته فان علمه على علمه فكيف يمكن العلم بالاشياء في السلب والافاد
عن الماد والشيء وعلم الحقيقة انما يمكنه فكيف يمكن العلم بالاشياء في السلب
ثم انما يمكن العلم بالاشياء وعلمه على علمه بالاشياء في السلب والافاد
بكل اشياء وان لا يمكن علمه بالاشياء في السلب والافاد
بالعرومات والمنهيات من الحاسات بل على الوجود انما هي والاشياء
حاصلة بان الحاصلة في العلم من الموجد الحاصلة لا يمكن ان يكون حاصرا
في ان حاصرا صلا في الحاصلة وكان جوهرا وهو حاصرا في الحاصلة
والى اصل في العلم انما هو الصورة وفيه ان يكون الصورة الحاصلة في العلم
بعلوم في الماهية اما اولها فلان الماهية المسماة بغيره الماهية المشقة واما ثانيا
فلان الصورة الذهنية كيفه فكيف يكون حاصرا في الماهية الجوهريه وسائر الماهيات
ولما تالفا فله معنى ان يكون لوانه الطبيعة النوعية مختلفا لا بعض افرادها
قام بذاته وعلمها بالاشياء والقياس بالافاق فبالمعنى ما بين في موضع
الماهية واما ما جاء في حصول الصغار في الجبال والافاق والافاق
مع الاشجار والافاق السور والافاق والافاق المشقة في
في الخدانة او في البطلان ولا يمتدح الفرق بين الحصول العقلي والافاق
بوجهه كغيره في حصول العلم بالاشياء في السلب والافاد
الاجرام السماوية ولو كانت في كبر من الحاصلة واما ما بين في موضع
من وجودها وانما كانت في كبر من الحاصلة واما ما بين في موضع
حركات الحاصلة في كبر من الحاصلة واما ما بين في موضع

والبارد فيقال لا يمكن الا الى السفل والوسط قبل الشك وتكره الانتصاف بسهولة واليا
فكلها بصيرة والافاق في كبر من الحاصلة وعلى الاستقامة الى المركز ولا يمكن
حركات دورية على الوسط في السفل والافاق ولا يمكن الانتصاف بسهولة واليا
في كبر من الحاصلة في كبر من الحاصلة وعلى الاستقامة الى المركز ولا يمكن
غيره لانه في كبر من الحاصلة وعلى الاستقامة الى المركز ولا يمكن
الافاق لانه في كبر من الحاصلة وعلى الاستقامة الى المركز ولا يمكن
الافاق لانه في كبر من الحاصلة وعلى الاستقامة الى المركز ولا يمكن
الى اخره فيكون بان يتحرك بعض اجزاء حركته مستديرة وليست الاجزاء تتحرك على
الجهة اخرى وذلك ايضا على الافاق لانه في كبر من الحاصلة وعلى الاستقامة الى المركز ولا يمكن
عن الوحدة الانتصافية واقول الحركة المستقيمة وقد يطلق على الحركة الانتصافية والافاق
كان المستديرة قد يطلق على ما بين الوضع والواقع على محيط الدائرة وقد يطلق
على ما بين الانتصافية في الوضع فان اراد بالمستقيمة المعنى الاول فوالافاق
المحذوف المعنى لا يكون الا بالمستقيمة والمستقيمة لا يكون الا بالمستقيمة
لوان ان الحركه حركه الى الامام والواقع على محيط الدائرة او الى كبر من الحاصلة
والافاق دون الانتصافية واستقامة الافاق في كبر من الحاصلة وعلى الاستقامة الى المركز ولا يمكن
يقول الابن لانا نقول ذلك ولم لا يجوز ان يتحرك في كبر من الحاصلة وعلى الاستقامة الى المركز ولا يمكن
بوجه الحركه منه وذلك على حده والواقع في كبر من الحاصلة وعلى الاستقامة الى المركز ولا يمكن
في سطوح الظاهره فان قلت اتصال الاجزاء بعضها عن بعض مستقيم بل ان يكون
تلك الاجزاء في كبر من الحاصلة وعلى الاستقامة الى المركز ولا يمكن
الافاق وانما يلزم لوانه حركه الى الامام لا يمكن ان لا يتحرك الى الامام
هذا الجزء في ان يمتدح في كبر من الحاصلة وعلى الاستقامة الى المركز ولا يمكن
او نفسها على ما قيل هو الثاني في كون الاول على حده لا يمكن ان لا يتحرك

واعلم ان فان لم يكن محو حلا سوا اى فيه بالانكاس كالمالات فمقتضى
اوجاسما موجودا واقعة لحدته لمكان شئ موجودا فيه مائتا في الاوقات
على حاله واحدة لم يكن له حركة استدارة لكن اى لم يلقى فيه شيئا والى
انه لا يكون شئ موجودا فيه موجب وامتناع بغيره من الوضع الطبعي
قال الله وقد اعتدنا في الشكوة ان الحركه كوكب صغار مظهلة مركبة
مع الحركه تدويره ثم قالوا ان الحركه ليست فكلما التدوير فلو ان
البساطه عدم كونه موجودا في الحق لا يقتضي ان لا يكون شئ موجودا في الله
ولا فرق بينهما على ان الدليل لا يدل على المحو واقول انهم ذهبوا الى ان
الكواكب كلها معتدلة حتى بعضهم جعلوا ذلك من احوالهم فيها وبين الكواكب
وذلك وان لم يكن احوالها كغيره اعتبروه انما الاول والاخير في ذلك
فهم ان الله ومبا حث نظائره كثره كماله في عينه تصفى قانونه
الطبيعي الحق الذي هو من جهة الكواكب ان لا يكون فيه جسم اخر
اللام يكن مضمنا فالحق ان كان شئ موجودا في الحق فاما ان يكون
الاختلاف في جرم من غير ان يكون فيه جرم اخر او بواسطة حصول
اجلهم اخر فيه والاولى بنا في بساطته والثاني بنا في وقوعه على الوضع
الطبيعي الذي ينبغي ان يكون له ولما لم يكن تلك المذمة قطعية بل
من المشهورات عندهم قال الحق والم الحركه مشكوك ولم يشك
فيهم فظهر ان النفس غير واردها عدم الفرق لعدم التميز
فان المقام تمام الاستقلال بنسبة في الوجود ونسبة
الحوادث العالم الاول الى الاول العنقود في ام النسب واسرها
كون طرفها الشرف من كل جهة كل منية اخرى ونوعا شق الاول

والاول

الاول والاول قاهر له بنور فهو ميت فوالى الحق والاحاطة والاكثر
وبنوره كما اشترى الله وسبحه زيادة طهر فاشتملت النسبة المذمومة
على جرم حاشية المعلول وقرين حاشية العلة والطرف الاول الشرف
من الاخر في حال تلك النسبة في جميع العوالم الاقسام
فانقسمت الجوهر الى اجسام وعجز اجسام وكذلك انقسمت الجوهر
المعارف الى عينين عال قاهر هو العقول وانزل الى الرتبة متفعل
مقبول هو النفوس العقلية والانسانية وكذلك انقسمت الاجسام
الى الانبياء والعنصرى بل انقسمت بعض الاجسام الانسانية
الى قايمة السعادة وهي اسعد العقلية وقايمة القهر وهي اسعد
فالجسم العنصرى بقا سبب النفس العاشق والابن والعقل العنصرى
وقايمة القهر بقا سبب المحشوق وقايمة السعادة العاشق بل ان
اعنى الشمس والقمر اصد بها هلالا وخال العقل والاخر هو الاخر مثال
النفس لا العلوي والسفلي والمبا من والمبا من بل الفرق والغيب
بل الذكر والانثى من الحيوان اذ دواج طرف كامل مع ناقصا سببا
واضربا بالنسبة الاول فيهم ذلك وكل من فيهم قوله تعالى وعن كل شئ
خلقنا زوجين ولما كان النور اشرف الموجودات فامتنع الاجسام
انوارا وهو الاب او اول الارواح فيها وبين الحق في كل النطفة
وتولد الولد على افضل في الكتب النورية ومن اجل من زوجا
وقاهره ومن مثال العقل المصنف للنور في الاب والام وروحه
الملك او النفس والفكر والادراك له وقوة النور له على ما بين
علم الاحكام وهو حش اسمه بالملوية السور قاهر العشق ليس

بعضيتها ومثلها في كثير من الكتب المشهورة مثل المحكمات وكثير من
الامام واكثر كتب الحكم واقرى ولا موضع قالوا في حاشية سبب
تلك المتعوزة في الكتب ومن تلك المواضع ان الله على ما بين
امتناع كون البدن شرطا لنفس فانه قال طالع النور في حاشية
المسألة اشترط انما يتصور ذلك ما بين ان الله يمكن البدن وصفاته
شرطا لبقائه كما هو شرط لحدوثه وغيره فلا بد من بيان وما قيل في
بيان من ان البدن باستعداد علة قابلية للصورة الحاصلة منه
وتلك الصورة مستقلة للنفس لانها انما يتصور منها علة اذا لم
لزم اشقا تلك الصورة ولا يلزم من اشقاها اشقا انفسها في المثال
ان المحصول النفس يتصور عليها وان اشقا تلك الصورة لا يستلزم النفس
المعتقبة اياها فاقول في نظر لان اشقا الصورة وان لم يستلزم اشقا
النفس من حيث كونها فالهيم عنها فما استلزم من ومخرجه انفسها
انما لم ذلك ان لو ثبت ان عجز الانحاج ليس شرطا لبقا النفس والاشقا
اشقا الصورة مستقلة لاشقا النفس لكونها مستقلة لاشقا الاعلان
واقرى هذا نظر من الصورة في حاشية طالع النور حاشية العقل على ان
ان الصورة وعواضها لكونها مستقلة للنفس لا يلزم ان يكون شرطا لبقا
اذ المعلول لا يلزم ان يكون شرطا لبقا العلة وليس للمحج كماله في حاشية
ادنى حاشية باسما لعلهم الا انما على بيان امتناع كون الصورة
شرطا لبقا النفس لا بيان امتناع استلزام وجه اخر من الوجه كاشية
على قوله ان الله يمكن البدن وصفاته شرطا لبقا لبقا من بيان انفسها
قوله ايضا فاسرنا سبق في موضعه من ان الحراج على النفس الجامعة

السبب فاعلم ان الله اعظم الاشياء الالهية الذي هو على جميع الاجسام القابلة
للتصور فبعض اصواتها لا يصحها وقال الله هذا يدل على ان احوالهم
مستفادة منها وانما يتصور بان لا يعمل على ما فيها من اشراج لانهم في حاشية
منها ان يكون نور مستفاد منها ومنها ان يكون الوجود والاجسام الطبيعية
مستفاد منها ومثال الله الاعظم لما اشرا الذي هو من الاشكال الرابع
والوجه الكبير وجهه لبحر السادات المعطون سما السيد
الابو ابي القاسم صاحب الجزء البركات جلى من ابدعه تعالى في حاشية
ضبار الله احسن الخالقين في اشقات بقا النفس
بعد الموت وبيان احوال فيه وهو الدليل على بقاءه انه قد ثبت ان
النفس الناطقة عز جاله في الجحيم ولا تعلق اياها بالبدن في ذلها وجوهرها
بل تعلقها به لكونها في الكسباب الكالات واذا فسد البدن
فسد ما لاحظه الله في وجوده ان العلة الموقوفة في وجود الشئ
ياقوتية في حاشية من عند فساد البدن واليه اشار المصنف قوله اعلم ان
لا يتصل لانها ليست في حاشية فلا ضرر لها ولا دامج بساطة واراد بالقد
المناق بالذات وبالذات بالعرض ومبدأ في حاشية وليس فيها
البدن الاعلان غرضه شوقه لا بساطة لطلانه الجهر واقرى في حاشية
البدن حاشية المحكمات وقال وفيه نظر لان الجهر العقل الموجود للنفس
لو كانت علة لانه لم يوقف قهرها من وان كانت علة فاعلمت وتوقف
على عورت البدن فلم يوقف قهرها على بقاءه والنفس وان كانت علة
الا انها متعلقة بالبدن فما كان يكون تعلقها على عورتها فاذ انفس
انفردت ثم ان الله اصناف في نفسه في هذا المقام هي في حاشية المستورة
بعضيتها

لما استعسا ط وكذا استعسا ط ومنها كلامه على دفع منع اشياء المحل النفس
واما ما يقال في دفع هذا المنع من ان المحل لا يكون مجرد الكون
فكون عاقدا وهو لا لان السطح لا يكون مجرد الكون
المحل المذكور كذا وانما يقال في دفعه ان يكون على ميزان الهوى في مجموع
النفس فيعمل بانفسهم مجردات اخرى ادوات لها حاله فيها نفوس
وتكون تلك الجردات وهي المحل والقرابة على ما ذكرنا لا يتوجه مع
المحل كذب فانه ما زاد نشأ برفع احتمال حلول النفس في جرد معين
ان يوقع ما اوردته على دفع المنع اولاً فانه لم يغير في مذهب اليونان
مدى الجرد ذاته بل هو شامل للجزء او نحوه حاله فيه وح يصدق كما
في تعريف النفس على ذلك المحل كونه عاقداً وهو لا يتجده في مدلوله
حالة فيه ولا تعنى النفس الا المعاقلة المبررة واماً ما اوردته على
تقدير كونه موجبا في اداب المناظرة من دفع لما هو منع ما يقتضي من اشياء
وحدة النفوس ووجوب وحدتها في كل شخص وما يستلزم ذلك
ان كل نفس من تلك النفوس المتعددة وعاقلة له ولما عاها بالادب
الاذراك وهو المحصور عند الجرد حاصل هناك فانه قد خفي في مجموع
ان الحاصل حاضر وكل منها عند الساقى وفي هذا نقلنا الى ما يمكن دفع
الدفعين بالادب اسب على الاذراك انما اذا جعل النفس في الجرد
الحال واما اذا جعل مجموع تلك من الحال والمحل الجرد على ما وجد
التصريح به في بعض النسخ من شرح قلنا الكلام في بيان اشياء المحل
عن النفس في اشياء متاع وذكرنا الذي اورد من الاحتمال ثمانية فاذ كان
النفس في حال والمحل لم يكن له محلي ولما كان المحل ضرورة فالكلام المركب
اوردته

اوردته ساقطه عن اصله غير قابل لما ذكره ودفع منع اشياء المحل كما
يعلمون كونه لم يفرق بين المحل والجرد المادي فكيف يكون النفس مجموع
الحال والمحل مع اننا لا نجد في انفسنا عند العلم بها وملاحظتها
واصلا غير غير جردا على ما تقتضي في موضوعه وانكل الجرد المركب من
التي كل منها معقولة اد اعلم نفسه بزمانه بالعلم المحصور على محض
اجزاء فعمله انه غير وحده في بل اذ اجزاء وليس الامر في النفس
كذلك على ما صرح به كثير من اهل العلم فاعرفه ذلك وذكر ما نقله
في الاستبصار الرابع من اشياء كونه متاعا لا غير متاعا احتج من نفسه
بأنه ان آخر وقال الوجود الصريح يدرك من نفسه انه لا يتعدى
كل جرد حتى يفرق من اجزائه وهكذا ان يتعدى جميعه وبغير ذلك
بان نعرض اشياء منه كعلم مثلا وهكذا ان الاصبع وهكذا
الى تمام اليد وهكذا الى ما عداها فان النفس السريقة لا تتعدى
هذه الاحوال الى ان يستوفى تمام الاعضاء واقول ان هذا لا يتعدى
منه ويتضح عليه وانما الكلام في الكلام الاجزى وما سببه لبعض
الوجه اخر في مثل هذه الاحكام طاهر البطلان فان فساد بعضها
يوجب زوال الحيوية دون بعضها فلم لا يجوز ان يكون فساد ذلك
البعض مستلزما لانعدام النفس في لا يتعدى انما ذكره جاز في ان
الوجودات وكما اخذه عما اشهر من بعض ارباب الوجودات في
الجرد فيقال ولا يخفى في هذا المطلوب على فوق الا شريك ان حقيقة
الجرد لا يتعدى اصلا ولا يقبل انعدام بل انما لا يتعدى انفسه بل انما
وانما يقبل انعدام غير انفسه المتخلفة في انفسه فان المرتبة الكلية

من جميع الوجوه هو الواجب كما نرى في ان النفس كبرى مرتبة من مرتبة نقصان
النور مستندة الى ما فوقها من الانوار العالية وهي قديمة بدوام علمها
القدرة فاذا حدثت بها خاص واستعدت اجزاء الخاص للنور في مرتبة
مرتبة النفس الكلية تعلق به مرتبة من مرتبة على سبيل الاستعداد
المختص بصفات بنية المحل المعزومة للمحل البسيط بواسطة عرض
الاشياء المختلفة من وجه ومن وجه اخر بمنزلة الصورة الفاتنة في السطح
الا ان انوار عرض الصورة زائدة على السطح وتلك المحسوسات
ليست تامة على حقيقتها فان كان النور نقصان في نفس الحقيقة
التي هي في اذ انفس البدن المخصوص في يتعدى تلك المخصوصية
النقصانية التي تخص وتخصص بها النفس الكلية لتمام الاشياء
المتكسبة من تلك التعلق ولولا تلك الاشياء لم يكن لها ما فاق
امكن ان يتسلخ عنها جميع تلك الاشياء عادة الى صرافها الكلية
وسادتها الذاتية واعتبر ذلك بالنور المحسوس كونه النفس
مثلا انما يتبين مرتبة من الحال والتقصان من جهة التوايل المتخلفة
في قبول النور واقول ان هذا امر انه في كاديب ونيل باطل وكلام
هائل ليس فيه طائل الا ان الاشياء ان النفس في مرتبة لا تارة
لنوره وتوابعه لانه لا ينفذ في ذلك فان كثيرا من العلوم والافان
اشارة مع جرد هائل في جردا اخر كما اعترف به انما يكون
النفس اقوالا جردا حلالا في جردا اخر كما اعترف به انما يكون
ليفرق فيكون قابلا للعدم على ما صرح به في الحاشية من ان النور
ليفرق فيكون انعدام كالانوار العرضية ولما كان هذا الكلام الزاميا
للمشايخ

للمشايخ المعترف لجواز حلول النفس في جميع احوال هذا فالتفطير انما
من اشياء المحل على ان لا يكون على ما امرت اليه من الوجهين انشأت
الى النظر فيها ايضا فمقتضى بطلان ما توهمه المشايخ من ترك النفس
من الجردات هذا وليس سيما ان النفس في لذة على ما هو مقتضى
والجهان الذي راه في موضع قلنا في نفس النفس الكلية بالعلم الذي
ذكره في المحل ما فرغ من بيان تمام النفس من غير تفصيل احوالها
فيما بعد التعلق ومن ذلك ما صدر في حال ويعان كل قوة انما يكون
لحسب كمالها وادراكها وكذا العلم بالحس في كماله وادراك ذلك
ولذته لحسها فكل من يتعلق بالمشيقات والذوق والتعلق
بالمذوقات وليس ما يتعلق بالمحسوسات وكذا الخواص من سائر القوى
الحسية والعقلية فكل ما يتعلق به وكال الجرد الذي بل لا شائش بالعلم
من معرفة الحق والعلوم والجمال والجمال والجمال والجمال من القوى البقية
ونقصه في خلاف هذا ولما استشران يقال لو كان كذلك لكنا عظم الانشا
بالكالات العقلية دون الحسية لكن الامر بالعكس قال والذوق والمكره
في بطلان ذوق حصول لذة من اللذات والمكره كمن يسكره او يسكر
شبهه فانه لا يتألم بالضرر بل يتلذذ بحضور المعشوق فالتعلق بالذوق
مستقل بذات الوجود لا يتألم بالذوق بل النفس بنية ولا يتلذذ بالذوق
والكالات الوجدانية لسلك الطبيعة فاذا غارت به بعض النفوس
الاشقياء بالحبس والذوق الغلابة والشرقي في العالم المحر كما قال
عالم في كتابه الكريم وقد خيل بينهم وبين ما يشتمون سببه قطام
التي بها كانوا يستلذون اللذات الى نية انفسه الحسية لا الحسية

باهر ولاذن ساحر يتقنع عينا فهو عالم الحس ولا يصل اليها النفس جردا
في الظلمات والظلمة لا معنى لها الا عدم النور وما افاده حصص الشايع في هذا
الحق من ان الظلمة لا شيطانية الموضوع الفاعل بل ان التحصيل وكانا
ولم يتذكر ما هو المذكور من معنى الظلمة وانور المنقسم الى قسمين الحس والعقل
فانقطع عنها النور ان المذكور ان فيسقط عليها افواج والنعمة والاعين والنفوس
لانها على لوازم الظلمة ولذا يرى الظلمة مع في المواضيع المظلمة الخالية
ليسوا على منها الا انوار الحسنة والعقلية بخلاف من فيقول او يقول فانه ربما
يستغل ما له من المركات ولا يتسلسل عليه الدم والفرع الشديديان ولذا في
ايضا من كبر حاج روحه وحصل فيه ظلمة وكذا في سبب استيلاء السوء
كاحكامه على قولنا قال الشايع الجليل والصحيح انه ما لوان من الخلق
واقول هذا فائدة عظيمة تحتاج اليها ولولا انه ينفذ عليها لم يستل اليها
فجاء الله عن طاعة الصالحين فانه وان يطعم بالقصوات الباطلة والظلمات
الفاصرة والايروادات الباردة والاعراضات الغير الواردة فتدبر
ايضا هذه القرائن الجيدة والنواير الجليظة فهو الامام الذي يحكم بالحق
فوقه وعن هذا في الظلمة قد يكون بسبب نقصان الجارات المظلمة الرضا
الى الامام الذي هو مسكن الارواح النفسانية او بسبب قلة الروح
الحاصل في القوى ومجوده اذ اقل المستلزم للظلمة وقلة نورانية فان
المتقرب من روحه وباقة الوجه المذكورة او لغيره يتسلسل على النور
والنور وكيفية حاله من وقع في الظلمات الشديدة مع الناس من الخلق
ومصاحبة الموديات من الاطلاق الودية والجلالات ومقابلة الشرايع
على قوائم الكمالات النفسانية والذات الجسدية قال الله تعالى فاما

للكاوين



للكاوين سلاسله واعلا لاوسعير او تفصيل الكلام في هذا المقام
ان النفوس الجاهلة كزنت بنعم الله تعالى ولم يعرف ما اعطاه الله تعالى
فما خلق لاطل بسبب مجاورة الابواب يمكن فيها ملكات ردية
تخسب قوتها الفطرية وبشوات مشاوية لحيالاتها فاذا قامت
الابواب ادركت الاكام الحاصلة بسبب تلك الهيئة الودية فيكون
فيها شوق ما فارقت ولم يقدر عليه وكما في عدم الوسيلة الى موداتها
فلا يصل اليه وذلك مثل العضو الذي يمكن فيه المادة الموطنة وحصل
له ما يعوقه عن الادراك بان صار صورا فاذا زال العائق حصل
اللام فيبقى تلك النفوس عقيمة بسلاسل علايق الابدان مغلوله
باعلال السمات الودية المحيطة فيها مسكسة في كبر شعير لاسلوب
محيرة تباد الم الفراق فحل عليها غضب الحق فلولاهم الاشياء
سلبت قواهم فصاروا في ظلمة الهيولى بهم عيى عيى لا يوجهون
وقيل فيها ومن اعرض عن ذكرها فان لمعينة ضنكا وفشرة
وم القيمة اعمى قال رب لم حشرتني اعمى وقد كنت بصيرا فالذكر
انك انما تبا فستبها وكوكب اليوم نفسي ما حسن هذا الوعيد
الذي يوعد من تظاهرة فرائض الجاهلين ونقصان من اهل الجود
الساكنين المحققين اللهم يا نور النور خلصنا بنورك من الظلمة
في عالم النور الى مشاهة عالم النور ولا تعذب ارحمنا برحمتك
وبثبت اقدام همتنا على المنهج الاصيل والقيم والبراطيق المسببة
انك انت الحواد الكرم والبر والرحم واذا علمت حقيقة العذاب
فاعلم ان النفوس فيها على رايك وذلك لان نقصان التقوى

وقوله ما لعين رأيت لكونه لذة عقلية عزيزة كذا بالقوى الحسية ولا اذن
سمعت ولا فعل على قلبه لشره لا يتيسر لادفه في هذه الاريا بل اذ ان القرائن
والاظهار ان هذا الحديث ليس اشارة الى مرتبة عطلق الحق انما يشترط عليه
عبادة الحق الى مرتبة بعض الحقين فيها كما يشير اليه قوله ليس
النار الحق والافئاس في الخلق النور كما لا عين رأت ولا حصل لها الملكة
لاشياء بل انها ولاشخص سعادتها فيوجع ويصل الى انتهاء العالم اسقط
الفاهرة على رؤسها من الظلمة وهي القوى البدنية سيد الم العاجية
الكاسرة صاحب الظلمة فاضل الى الانسان طرا الله الكرم والمستبح نتائج
القوة في ملكوت الله العالدين روح القدس كما تجذب اجرة صدى الى
فتنا طيس الاشياء وكما النسبة للقوى الحسية الى النفس في قوة الادراك
فان ادراك النفس كمال واشمل واتم ولا لاوار الله والقدسين في السموات
في الشرف البها فلا تشبه لذة العقلية الى اللذة الحسية اذ اللذة انما
تخسب قوة المذكر وحسن المذكر هذا والمصداق لان بشره ان هذه
اللذة العقلية ثابتة للواجب والعقل كالحاصل للنفوس الكاملة قال
والاول عاشق لوائه ههشوق لادته لغيره من الملكات والمشهور ان
هي الجنة الموقرة وقال السعدي بواليل الاقار وذلك لان الجنة الموقرة
واش خير في هذا الزوم ولا الحق على اقل ان هذا النفس حبيكة وما ذكره
في بانه سفسطة ثم شبه العشق بالاصل من الرعدة والمخلة وعل
مرض العشق في حكيه ولا يباس ان يسمي بها اشارة خفيفة الى حقيقة
والعشق وسرانه في الموجودات فنقول ان الكمال مستلزم الحس والجمال
والجمال يستلزم العشق فيشك ان الكمال ان كان الجمال اوفر والجمالك

كالمها وقد كالمها انما يكون لعدم استعداد له فعدم الاستعداد
اما ان يكون لاسر دجوى او عدوى الاول لوجود الامور المضاف
لكمالها اها راسخة او غير راسخة والثاني لنقصان عزوة العقل
وكل منها اما ان يكون خسيب القوة النظرية او العملية فالمر
يصير منها الاول منسب القوة النظرية راسخة او غير راسخة
ويديم العذاب لان الجهل المكتبة المضاد للتحقيق الممكن من
جوهر النفس واما الثانية فهي نظرية غير راسخة فكما اعتقاد
العوام والحقاب العقيد للباطل فلم عذاب دون العذاب
الا وهو منقطع واما الثالثة الثالثة والرابعة الخاضعات
لحسب قوة العملية راسخة او غير راسخة كالمكتسبي الاطلاق والملك
الحاصلة بسبب الخواشي القريبة من التقصان ولا ولاعلا
شدة تبادون الاولين وهو انما رايها انما يعوم رسوخها واما
لكونها يمشيات مستفادة من الاممية فيرجل بوزها وان كان
اختلاف في شدة الرداءة وضيقها وسوعة الزوال
في بطون فيختلف بحسبها العذاب في الظلمة والكثرة والشد
واما الهيئة الخامسة والسادسة وما نقصان الحاصلات
عزوة العقل بحسب القوى فتو نفوس البليدة الذين غلبت
سلامة الشعور وقلة الاهتمام وبالنفس لسا دجة الى
ليس لها شوق الى كمالها بسبب انها لم يزلها وهو لا غير معذنين
لانهم عز عارفين بكالاتهم ولا مشتاقين اليها واما النفوس الصالحة
ليست لذات وهي الفاضلات الكمالات فيجاء في جوار الله تعالى

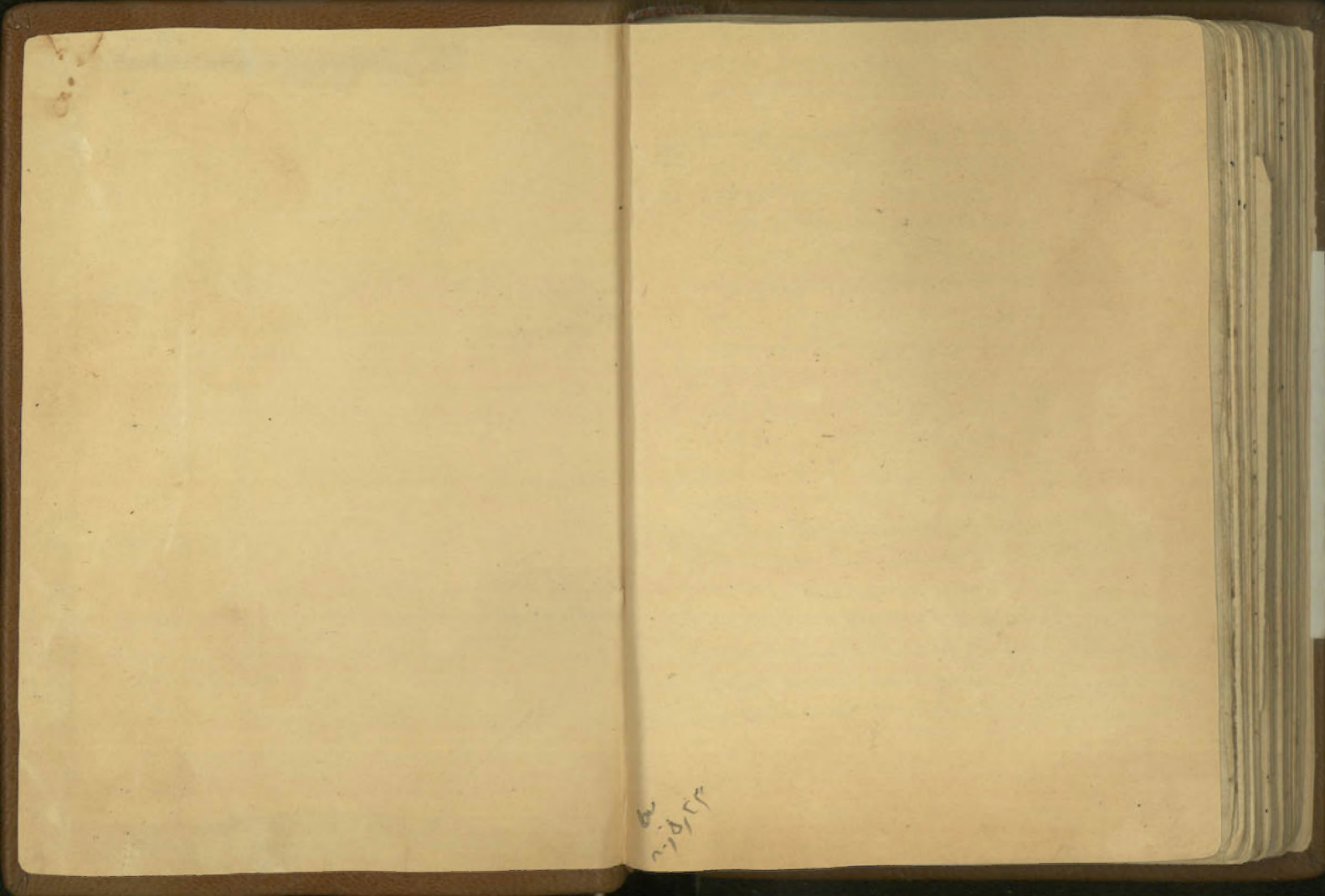
وقوله

أولى والملازمة أكثر فكان ادراكه اعذب والذواللذة ادراك المطلوب
 اللذائ من حيث انه ملازم فظم من ذلك ان يكون الحق مقصودا
 بقرانه واجل اشهاج الكثرة على الغاية القصوى من الكمال والادراك
 لغشوة ذاته من ذاته ومن غيرة فهو العاشق لذاته والعشوق لذاته
 لغيرة وكما كان لا يتناسى ذلك الى غير فحسب لا يتناسى على عشق غيره
 ولا ذاته ولا يحسن الى الغير ولو علق الجوهر العقلي لذاته لا لغيره
 لما به ومشاهدة تهم حاله على اتم ما يمكن بغيره فتم العشق المحضون
 القبيحون اشراق العشوق وتجليه عليهم دايا ومبتغون بذواتهم
 من حيث انهم مبتغون به وكل ساقط في مراتبهم لعقل القنوت من العشوق
 الاول بلا واسطة او بلا واسطة ما فوقه حتى ان الثاني له من الاول
 اشراقان والثالث له اربعة اشراقات والواحد له ثمانية اذ المحرر
 محجب نورانية لا يمنع المشاهدة وكل منها كما لعشق الاول العشوق
 ما فوقه من الوسايط من جهة انه عظامه كالات العشوق الاول
 في عشق النفوس فليس عشقها وجدا يتناصرا فلا اشراق نور العشوق
 واشراق سجات نور الاول باطل بلا واسطة العشوق فمحبون تجسوا
 ضرورة فصور عنها المتعلق بها خراجها والابواب من لم تكون كالات
 بالنور ولا تشك للاولى وبعبارة الخلل المحض كون كالات وكالات
 فاضلة بالفضل من كل وجه عشق النفوس الانسانية من الحق بغير
 الابواب ولا يخلو من الشوق مادامت متعلقة بالبدن واما بعد
 المخالفة فقد بصفا العشوق لبعضهم وهم المزيون السابقون والمخطو
 في سلك الجبروت ومنهم عشقهم على النفس الفلكية وليس بواحد من الكائن
 الكافور

الكافور يجر ما كان محروجا بالخيال واللباض من السعواء
 والابواب خرج منه كما قال ان الابواب يشربون من كاس كان مزاجها
 كافورا عينها يشرب بها عباءة الله فجوزها فخرام بعرض ذلك مرتبة
 النفوس المزدرة بين العلو والسفل وتارة في بها النور
 فتح كما شوق الكمال الى تحصيل الفضائل وتارة في بها الطبيعة
 فيروى الى الرذائل فيشتمل ويلتذ على اختلاف درجاتها فانها في ذلك
 على ما لها كان الحكم للاغلب فان كان الغالب فيعذب ما لم يكن لها
 وفي النفوس اللوامة وتسلوها النفوس الملوك العاشقة بالطبيعة
 المتخوسة على اختلاف طبقاتها في الانفس فيها وعدمه وانما اذا
 فقتت الموجودات كلها في شبيهة عليها في النفس ولا واحد منها ولا عشق
 يكمل ما يخصه بطبيعي او ارادي مع شوق الله عز وجل وانما في
 الاسما في المظاهر كالميل في الحاديات والنباتات والالف في
 العجم والانس والحية في الناس وهو شعاع العشق الاول والمعاني
 من مطلع الوحدة فافتح طلب الاقار فالعشق مشتاقون في
 والحياة واذ اجمع العلى والسافل فكان السافل له عشق بالعالى والعالى
 قهر السافل فالارفع مطلوب في قهر السعوان والسعوان مطلوبات في قهر
 في قهر النفوس في قهر العقول والعقول في قهر الاول والعالى وهو الاول
 القهار ثم لما كان ازدياد اللذة بحسب بها المراكز وقوة المراكز فالوصول
 الى اللذة فهو الى العقول والنفوس الكاملة القدسية وسيكشف للنفس
 اذا قربت من ظلمة الهياكل الى اشراق على شروق الملكوت الظاهر
 ان الساعى في القنوت السهوى من الناحية وقال السعوى انما المشددة بمعنى

الرفعة والجبروت على ما نقله من كتاب لوربنا عالم العقول والملوك عالم
 النفوس ونحن ان نراد بالجبروت المجدات وبالملوك الارباب والنفق
 ولعل ذلك يصح رواية ودراسة ما ذكره الس من ان الجبروت هي الصفات
 الجمانية والملوك هي العقول والنفوس الفلكية بل ما ذكره الس امر
 من نفسه ولذلك ارجو في المعاملة وهو غير الغف ولا الاصطلاح
 الاصطلاح فلان ارباب العقول قيم الطلوع الملوك كمثل على الحاديات
 وقطاطقها شاملا لها ولا يفرها لاجل حق تفسيرها بما يقرب ما ذكرنا
 وارباب الوانعة عرفوا الجبروت بالاسماء والصفات الالهية والملوك
 بالروحيات وما ذكرنا العقول الفاسدة التي ذكره الس واصل المعنى
 على ما ذكرنا النفوس المطلقة على حقائق الاشياء المسماة الغالبية على الحاديات
 الغير المحيية اليها اذا اسلمت من ظلمة الماديات الى ضياء المجدات تنور
 بنورانية وانكشف لها ما لا ماسية انكشاف الاجسام بلا بصيرة
 الشئ من تلك الحاديات الروحية فهو كالحسين اذا انكره للجماع
 اليهم على الملايكة والقدسين الى العقول والنفوس الكاملة
 في النبوات وما يتا سبها فهو المقرب ذلك اصلا وقال ان النفوس الناطقة
 من جواهر الملوك لاشراقها في الحقيقة القنوتية وانما يشعلها عن علمها
 والحياة من الجبروت والبركات والاصطلاح من استقرت من السابقين
 والسابقين والملايكة المقربين والمراتب هذه القوى البرية و
 البونية فلهذه الارشاد القطري بها وصفا الاشياء الجبروتية والنبوية
 فاذا قربت النفس المذكورة اما بالاستعدادات البهيمانية او بالاضافة
 الرومانية وضعف في شيطان القوى البدنية بتفصيل الطعام والشراب
 الاشهاد





Bridg

